

Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius

von P. DOMINIKUS LÖPFE OSB

Beilage zum Jahresbericht der Kantonalen Lehranstalt Sarnen
1950/52

Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius

DISSERTATION

der Hw. Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz

eingereicht von

P. DOMINIKUS LÖPFE OSB

1947

Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius

DISSERTATION

der k. u. k. Universität Wien, der philosophischen Fakultät, der theologischen Abteilung

eingereicht von

A. DOMINIKUS LÖPPEL

1950

Imprimatur

Curiae, die 19. Septembris 1950.

† Christianus Caminada, Ep. Cur.

Imprimi potest

Gries-Bolzano, die 5. Octobris 1950.

† Stephanus Kauf, Abbas.

Vorwort

Wiederholt schon sind über Ambrosius, Bischof und Kirchenlehrer von Mailand (339—397), Arbeiten erschienen, die seine Sittenlehre behandeln. Anlaß war vornehmlich sein Werk *De officiis ministrorum* und dessen gleichnamige Vorlage *De officiis* von Cicero. Es möchte überflüssig erscheinen, dieses Thema nochmals aufzugreifen.

Die vorliegende Arbeit will indes nur einen besonderen Teil der Morallehre des Bischofs darstellen: die Tugendlehre. Bis anhin ist darüber noch keine ausführlichere, aus der Gesamtschau aller Werke zusammengefaßte Darlegung erschienen. Und doch berühren wir hier den Kern ambrosianischer Sittenlehre, die nicht nur dem christlichen Leben seiner Epoche neuen Aufschwung gab, sondern auf die moralische und asketische Haltung bis weit ins Mittelalter hinauf von nachhaltender Wirkung war, gehörte doch das Pflichtenbuch, wie die große Zahl der Handschriften es beweist, zu den viel gelesenen Schriften dieser Zeit. Auch die folgenden Jahrhunderte kehren immer wieder zu Ambrosius zurück. Und es ist leicht begreiflich. Seine grundsätzlichen, markanten Lehren sind stets aktuell; denn Ambrosius wollte nur zeitgemäß und praktisch durchführen, was die göttliche Offenbarung im biblischen und Fleisch gewordenen Worte der Menschheit kundtat.

Mögen die folgenden Ausführungen beitragen, das Studium dieses großen Kirchenlehrers noch zu mehren und zu vertiefen.

Die Anregung zu dieser Arbeit gab H. H. Prof. Dr. O. Perler, der den Verlauf der Darstellung mit großem Interesse verfolgte und durch treffliche Ratschläge förderte. Ihm gebührt mein besonderer Dank.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	III
Literaturverzeichnis	VIII
Abkürzungen	XI
Einleitung: kurze Charakteristik des Sittenlehrers	1

I. Teil: Der Geist

Grundlagen	6
Gotteswort	6
Abbild Gottes	12
Bild der Erde	16
Rückkehr	20
Ziel	22
Geheimnis	24
Rückblick	27

II. Teil: Die Tat

Einleitung: Tugend ist religiöse Betätigung	29
<i>Das Werden der Tugend und ihre Ursachen</i>	30
Die Ausstattung der Natur	31
Der Mensch und seine Fähigkeiten	31
Sittliche Anlagen - Erkennen - Wollen	31
Mangel an Seelenkraft	34
Grund der Seelenschwäche. Tor - Weiser	36
Jeder ist entweder Haus Gottes oder des Teufels	37
Die Tätigkeit des Menschen	39
Erkennen und Handeln	39
a) Belehrung des Geistes durch:	
Streben nach der Wahrheit	39
und Betrachtung	40
Tugend ist lehrbar	41
b) Demut als Mittel der Umkehr	41
c) Entfaltung in der Übung	43

Die Notwendigkeit der Gnade	46
Die Erneuerung des Menschen im Taufbad	46
Die göttliche Kraft	48
Die Reinigung des Leibes	49
Die Befreiung von Schuld	50
Die Orientierung	50
Das Verdienst	51
Der fortdauernde Gnadenbeistand	53
Allgemein	53
Speziell 1. für den Verstand: die Offenbarung, die Glaubensgnade, Worte als Speise, Gaben des Geistes, zuvorkommende Gnade	54
2. für den Willen, Zubereitung des Herzens, nichts ohne den Herrn be- ginnen	59
3. Mitwirkung des Menschen	61
4. Pelagianische Wendungen	61
Die Notwendigkeit des Gebetes	63
Eingegossene Tugenden	64
Christus principium und auctor jeder Tugend	64
<i>Das Wesen der Tugend</i>	71
Regel und Maß der Tugend	71
Innere Normen: Natur	72
Vernunft	75
Äußere Normen: Gesetz und Gebot	78
Bergpredigt	80
Das große Gebot	82
Beispiel	83
Wille Gottes	84
Ziel der Tugend	85
Reinigung	86
Festigung	88
Nutzen: für sich im Verdienste	89
für die Gemeinschaft	90
Ergebnis: das Abbild Gottes	91
das wahre Glück	92
Subjekt der Tugend	94
Definition der Tugend	96
Tugend als Wohlgestalt der Seele	96
Tugend als Tätigkeitsnorm	98
<i>Die Haupttugenden</i>	100
Einleitung	100
Die göttlichen Tugenden	102
Der Glaube, Wortbedeutung, Objekt, Vernünftigkeit, Stellung des Menschen	102
Die Hoffnung: Ähnlichkeit mit dem Glauben, Verschiedenheit des Objektes, Bedeutung	114

Die Liebe: Freundschaft, Lebensfülle, Objekt, Wachstum, Beziehung zu den anderen	
Tugenden	118
Ihr Verhältnis zueinander	127
Die Kardinaltugenden	129
Vorbemerkung	129
Die Klugheit	131
Die Mäßigkeit	133
Der Sturmut	137
Die Gerechtigkeit	140
Innere Beziehungen der Tugenden	146
Die göttlichen und die Kardinaltugenden	146
Die Kardinaltugenden unter sich	148

III. Teil: Die Kraft

<i>Christus das sittliche Vorbild</i>	152
Stellungnahme	152
Darlegung: Der Zweck der Menschwerdung	155
Die Einheit des Fleisches	157
Die Macht des Wortes	160
Die Gnade des Wohnens	163
In Christus	168
Schlußwort	171

Literaturverzeichnis

A. Texte und Übersetzungen

- Ambrosius, S. Ambrosii opera*, ed. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL)
vol. XXXII pars I, II, IV, Recensuit C. Schenkel, partem quartam absolvit H. Schenkel, Vindobonae 1897 - 1902
vol. LXII pars V Recensuit M. Petschenig, Vindobonae 1913
vol. LXIV pars VI Recensuit M. Petschenig, Vindobonae 1919.
Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J. P. Migne, tomus XVI 1845.
Übersetzungen: Bibliothek der Kirchenväter, Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. I - III von Joh. Ev. Niederhuber, Kempten 1914 - 1917. In der Reihenfolge des Erscheinens Bd. 17, 21, 32. Ebd., Ausgewählte Schriften des heiligen Ambrosius, Bischofs von Mailand, Bd. I - II von F. X. Schulte, Kempten 1871 - 1877.
- Cicero M. T.*, De officiis, ed. Olaus Gigon in Ed. helv. series latina II. Turici (1945).
- Philo von Alexandrien*, Opera quae supersunt, editio minor, Cohn et Wendland, Berolini 1896 - 1906.
Deutsche Ausgabe: Die Werke Philos von Alexandria: L. Cohn und I. Heinemann, Berlin 1909 - 1938, Bd. I. - IV.

B. Hilfswerke

- Sant'Ambrogio nel centenario della nascita*. Pubblicazione dell'università cattolica del s. Cuore.
Serie quinta: Scienze storiche, vol. XVIII, Milano 1940 - XVIII.
- Badura M.*, Die leitenden Grundsätze der Morallehre des hl. Ambrosius, Prag 1921.
- Balthasar H. U. von*, Origenes Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Salzburg 1938.
- Barth P.*, Die Stoa, Stuttgart 1922.
- Bardenhewer O.*, Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd. I - IV, Freiburg i. Br. 1913 - 1924.
- Ceriani G.*, La spiritualità di s. Ambrogio, in: Sant'Ambrogio nel centenario della nascita.
- Degert A.*, Les idées morales de Cicéron, Paris 1909.
- Dräseke J.*, M. T. Ciceronis et Ambrosii episcopi Mediolanensis de officiis libri tres inter se comparantur, in: Rivista di filologia e d'istruzione classica, eccl. IV, Torino 1876, S. 121 ff.
- Duca di Broglie*, S. Ambrogio di Milano, Siena 1940.
- Dudden F. H.*, The life and times of st. Ambrose, vol. I - II, Oxford 1935. Wichtig auch wegen der Bibliographie.
- Eibl H.*, Augustin und die Patristik, München 1923.
- Ernesti K.*, Die Ethik des Klemens von Alexandrien, in: Jahrbuch für Philosophie und spec. Theologie, Ergänzungsheft 6, Paderborn 1900.

- Ewald P.*, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, diss., Leipzig 1881.
- Förster Th.*, Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle a. S. 1884.
- Giulio di A.*, S. Ambrogio vescovo. 340-1940. Vicenza 1940.
- Graf Th.*, De subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scolasticorum usque ad medium saec. XIV., diss., Romae 1934.
- Hasler F.*, Das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius, München 1866.
- Huhn J.*, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius, Paderborn 1933.
- Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928.
- Kellner J. B.*, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese, Regensburg 1893.
- Kreider P. Thomas*, Unsere Vereinigung mit Christus, dogmatisch gesehen, Freiburg Schw. 1941.
- Labriolle P. de*, Saint Ambroise, Paris 1908.
- Le de officiis ministrorum de saint Ambroise et le de officiis de Cicéron, in: Revue des cours et conférences, 1908 II, S. 177-186.
- Lieske A.*, Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa, in: Scholastik 1939, S. 504 ff.
- Mausbach J.*, Die Ethik des heiligen Augustinus, Bd. I-II, Freiburg i. Br. 1909.
- Molitor R.*, Christus mein Leben. Gedanken des hl. Ambrosius, Düsseldorf 1915.
- Mondésert C.*, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture, Paris 1944.
- Moricca U.*, Storia della letteratura latina cristiana, vol. II: Il IV° secolo: L'età d'oro della letteratura ecclesiastica occidentale. Parte I, S. 246 ff., Torino 1928.
- Nagel M. A.*, Der hl. Ambrosius, Kirchenvater und Erzbischof von Mailand, Münster 1940.
- Niederhauser J. E.*, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz 1904.
- Die Eschatologie des hl. Ambrosius, Paderborn 1907.
- Allgemeine Einleitung, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 17, S. VII-CXXIV, Kempten 1914.
- Palanque J. R.*, Saint Ambroise et l'empire Romain, Paris 1933. Wichtig für die Bibliographie.
- Paredi A.*, Sant'Ambrogio e la sua età, Milano 1941.
- Pruner J. E.*, Die Theologie des hl. Ambrosius, Eichstätt 1862.
- Queirolo A.*, Ambrogio di Milano, console di Dio, Roma 1939.
- Rahner H.*, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1935, Bd. 59 S. 333 ff.
- Reeb J.*, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Vergleichung ihrer Schriften de officiis, Zweibrücken 1876.
- Schmidt Th.*, Ambrosius, sein Werk de officiis libri tres und die Stoa, diss. Augsburg 1897.
- Schuster J.*, Sant'Ambrogio Vescovo di Milano. Note storiche, Milano 1940.
- Staffelbach G.*, Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus, Mödling bei Wien 1932.

- Stelzenberger J.*, Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933.
- Thamin R.*, Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Etude comparée des traités des devoirs de Cicéron et de St. Ambroise, Paris 1895.
- Tixeront J.*, Histoire des dogmes: Bd. I La Théologie anténicéenne⁹, Bd. II De St. Athanase à St. Augustin⁶, Paris 1921 - 1924.
- Überweg F.*, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1.¹² und 2.¹¹ Teil, Berlin 1926 - 28.
- Utz F.*, De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam s. Thomae, Oldenburg 1937.
- Visconti L.*, Il primo trattato di filosofia morale cristiana, Napoli 1906.
- Völker W.*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.
- Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, Leipzig 1938.
- Wagner F.*, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes. Bd. I: Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. Bd. II: Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik, Münster 1928 - 1931.
- Winkler M.*, Die Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin nach ihren aristotelischen, plotinischen und christlichen Bestandteilen, Bamberg 1913.

Abkürzungen

De Abr.	=	De Abraham (CSEL vol. XXXII, I)
Apol. Dav.	=	De apologia David (ebd. II)
De bono mor.	=	De bono mortis (ebd. I)
De Cain	=	De Cain et Abel (ebd. I)
Ep.	=	Epistolae (ML 16)
Ex.	=	Exameron (CSEL vol. XXXII, I)
De exc. Sat.	=	De excessu fratris sui Satyri (ML 16)
Exh. virginit.	=	De exhortatione virginitatis (ebd.)
Exp. Lc.	=	Expositio evangelii secundum Lucam (CSEL vol. XXXII, IV)
Exp. Ps. 118	=	Expositio Psalmi CXVIII (CSEL vol. LXII)
Expl. Ps.	=	Explanatio Psalmorum XII (ebd. vol. LXIV)
De fide	=	De fide ad Gratianum Augustum (ML 16)
De fuga s.	=	De fuga saeculi (CSEL vol. XXXII, II)
De Hel. et ie.	=	De Helia et ieiunio (ebd.)
De Iac.	=	De Iacob (ebd.)
De incar.	=	De incarnationis dominicae sacramento (ML 16)
De inst. virg.	=	De institutione virginis (ebd.)
De interpell. Iob	=	De interpellatione Iob et David (CSEL vol. XXXII, II)
De Ios.	=	De Ioseph (ebd.)
De Isaac	=	De Isaac et anima (ebd. I)
De myst.	=	De mysteriis (ML 16)
De Nab.	=	De Nabuthae (CSEL vol. XXXII, II)
De Noe	=	De Noe (ebd. I)
De ob. Theod.	=	De obitu Theodosii (ML 16)
De ob. Val.	=	De obitu Valentiniani consolatio (ebd.)
De off.	=	De officiis ministrorum (ebd.)
De parad.	=	De paradiso (CSEL XXXII, I)
De poen.	=	De poenitentia (ML 16)
De pat.	=	De patriarchis (CSEL XXXII, II)
De Sp. S.	=	De Spiritu Sancto (ML 16)
De Tob.	=	De Tobia (CSEL XXXII, II)
De vid.	=	De viduis (ML 16)
De virg.	=	De virginibus (ebd.)
De virginit.	=	De virginitate (ebd.)
ML	=	J. P. Migne, Patrologia latina
MG	=	J. P. Migne, Patrologia graeca

Anmerkung: Die römische Zahl bezeichnet immer das Buch, die arabische *vor* dem Komma entweder den Psalm oder bei Ps. 118 s. = sermo oder die Nummer des Briefes, *nach* dem Komma, oder wenn die Zahl allein steht, die Nummer. Die Kapitelbezeichnung wurde weggelassen. In der Klammer bedeutet die erste Zahl den Band, die zweite die Seite des CSEL. Wenn ML oder MG dabei steht, ist Band und Kolonne bei Migne gemeint. Punkt trennt die verschiedenen Nummern.

Einleitung

«Durch die Tugend wird das ewige Leben erworben¹.» Diese Worte kennzeichnen sehr gut die Eigenart des großen Bischofs von Mailand. Übereinstimmend betonen alle, die unter irgendeinem Gesichtspunkte das Leben des hl. Ambrosius darstellen, seinen auf das pulsierende Leben hingewandten Sinn. So sagt Bardenhewer: «Überhaupt aber ist Ambrosius eine echt römische, ethisch-praktische Natur, der es zu philosophisch-dogmatischer Spekulation nicht bloß an Zeit, sondern auch an Neigung fehlte².» Seine gesamte Tätigkeit läßt sich in dem einen Worte zusammenfassen: Seelsorge³. Leben hier auf Erden bedeutet für ihn Vorbereitung auf das ewige Leben bei Gott⁴. Ob er nun als machtvoller Prediger und Mahner das Volk zu treuer Beobachtung der hehren Ideale des göttlichen Meisters ermuntere, emporführend bis zur höchsten Stufe der Jungfräulichkeit⁵; ob er mit Einsatz seiner vollen, bischöflichen Amtsgewalt der ewigen Wahrheit gegenüber dem Arianismus und anderen Irrlehren zum Siege ver helfe; ob er mit unerschrockenem Mute alles daran setze, die letzten Stützpunkte des sterbenden Heidentums zu beseitigen⁶; immer war es die unsterbliche Seele, was seinem Tun Ansporn und Richtung gab. Hineingestellt «in die volle Strömung, ja sturm bewegte Hochflut des öffentlichen, kirchlichen und staatlichen Lebens»⁷ ist es sein einziges Verlangen, die Seele aus dem Tode der Sünde herauszureißen, um sie durch all die Gefahren dieser Zeit auf dem

¹ De fuga s. 37 (32 II 193); de fide III, 44 (ML 16, 598).

² Geschichte, Bd. III, S. 502.

³ So sagt F.H.Dudden: The life, vol. II S. 554: «Ambrose is not a philosopher intent on elaborating a coherent scheme; he is a practical moralist, intent on the direction of human souls.»

⁴ Nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam definimus, de off. I, 28 (ML 16, 32). Umbra est ergo vita haec; festina ad solem, ut te defendat ab umbrae huius frigore et calorem tibi profundat aestivum, exp. Ps. 118 s. 5, 36 (62, 102).

⁵ Vgl. G. Ceriani: La spiritualità in: Sant'Ambrogio, S. 163 und 184 ff.

⁶ Vgl. zu dieser dreifachen Tätigkeit z. B. A. Paredi: S. Ambrogio, S. 279 sowie die Kapitel VII: Le vergini S. 187, IX: Antiarianesimo S. 231, XI: Antipaganesimo S. 279.

⁷ J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, Vorwort S. VII.

Tugendpfade des himmlischen Erlösers hinzugeleiten zum ewigen Ziele. «Das ganze Interesse seines lehramtlichen Wirkens widmet Ambrosius tatsächlich der subjektiven Aneignung und persönlichen Besitzergreifung seines (Reich Gottes) Vollinhaltes von seiten der Gläubigen⁸.» Auch J. R. Palanque schreibt zusammenfassend: «Pour qui considère le sujet de ses ouvrages et ses principaux événements de sa vie, il est avant tout pasteur et docteur: dans ses écrits comme dans ses démarches, la doctrine chrétienne, l'activité ecclésiastique sous toutes ses formes tiennent le premier plan⁹.»

Bei dieser rastlosen Tätigkeit¹⁰ und praktischen Einstellung ist es verständlich, wenn wir in keiner zusammenhängenden Abhandlung einfachhin nachlesen können, wie wir durch die Tugend das ewige Leben erwerben. Zwar ist er unter den Kirchenvätern der erste, der es unternahm, in der Art des Pflichtenbuches eine christliche Moral zu schreiben¹¹. Indes möchte es scheinen, daß es eher zufällig war, als zum voraus beabsichtigt. Wäre ihm das Werk des Tullius Cicero *De officiis* unbekannt geblieben, würden wir auch das seine nicht kennen. Wenn wir uns ferner noch erinnern, daß Ambrosius auch andere, bedeutendere Vorbilder hat, wie Philo

⁸ J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, Vorwort S. VIII.

⁹ St. Ambroise et l'empire Romain, S. 387.

¹⁰ Man darf indes diesen Charakterzug des Bischofs nicht allzu sehr verallgemeinern. Ambrosius ist zugleich eine tief beschauliche Seele. Man vergleiche z. B. seine Schriften: de Isaac vel anima, wo er «an der Hand des Hohen Liedes das allmähliche Wachstum der Vereinigung Christi mit der Seele zu entwickeln sucht» (O. Bardenhewer: Geschichte, Bd. III S. 512) oder auch die Expositio Psalmi CXVIII und seine Darlegungen über die Jungfräulichkeit. Sein ganzes Schrifttum ist gleichsam durchwoven von einer innigen Christumystik, die nur Ausfluß still verborgener Betrachtung sein kann. Sicher war es die begeisterte Christusliebe, die seinem Predigtworte so viel Anziehungskraft und Anmut verlieh, zumal der Inhalt sich oft dermaßen wiederholt, daß es nicht wenig Energie braucht, aufmerksam alles zu lesen. Ambrosius steht vor uns als Beispiel der vita mixta, die sich in harmonischer Verbindung von Betrachtung und aktiver Tätigkeit als überaus fruchtbar erweist. Seine Pastoration ist in des Wortes wahrstem Sinne contemplata tradere. So spricht auch der hl. Augustinus von seinem Lehrer. «... der ausgezeichnete Prediger und fromme Bischof...» (Confess. VI, 2), ferner: «... welche Freuden der Mund seines Herzens verkostete, wenn er im tiefsten Innern betrachtend das Brot deines Wortes in sich aufnahm ... nie traf ich ihn anders als so, in stilles Lesen versunken...» (Ebd. VI, 3). Vgl. auch R. Molitor: Christus mein Leben. Man findet darin eine Zusammenstellung von Ambrosiustexten über Christus. Was den Gottesmann auszeichnet, ist — wie der Verfasser in der Einleitung schreibt — «vor allem der lautere Himmelssinn, die zarte und starke Liebe zu Christus, die einfache Art, womit die Seele zu Christus geführt wird.»

¹¹ Wenn auch Klemens von Alexandrien vor Ambrosius in seinen Schriften den Christen ausführlichere Anleitungen für das praktische Leben gibt, so ist das Werk unseres Bischofs in seiner Art doch das erste. Vgl. auch den Artikel von W. Völker: Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen in: Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der theologischen Fakultät der Universität Basel. 3. Jahrg. Heft 1 Jan. Febr. 1947, S. 15–40. S. 27 handelt er von der christlichen Tugendlehre, Clemens ist besonders stark von Philo abhängig.

von Alexandrien, Origenes, Basilius¹², dann wird sofort klar, daß es nicht angeht, in einer Darstellung der sittlichen Lehren des Ambrosius, sich auf das Werk *De officiis* zu beschränken. Dieses allein gibt uns *kein wahrheitsgetreues* Bild seiner Lehranschauungen. Nicht der prüfende Geist seines Schülers Augustinus steht vor uns, sondern ein mächtiger, eindrucksvoller Prediger, der nicht selten etwas überbietet und mehr durch Gemühtiefe als durch Verstandesschärfe zu den Gläubigen spricht¹³. «Ambrosius ist als Prediger zu beurteilen, der je nach dem verschiedenen Standpunkt, von dem aus er eine Sache behandelt, sich verschieden darüber äußert und zwar vielfach mit einer Eindringlichkeit und Ausschließlichkeit, die jeden Gedanken, daß man die Sache auch von einer anderen Seite beurteilen könnte, verdrängt¹⁴.» So verlangt jede Arbeit über Ambrosius die Berücksichtigung aller uns überlieferten Werke. Es ist nicht grundlos, diese Gesamtschau zu betonen. Liegt doch hier eine nicht geringe Ursache, daß die Resultate von Arbeiten über die gleichnamigen Werke von Cicero und Ambrosius so ganz verschieden sind¹⁵.

Diese Überlegung war mitbestimmend für die Wahl des Titels des ersten Teiles. Erst soll dargelegt werden, aus welcher Auffassung heraus Ambrosius überhaupt schreibt, welche geistige Grundeinstellung das Fundament seines Wirkens bildet. Der zweite Teil soll Entstehen und Wesen der Tugend darstellen und im dritten gezeigt werden, wie Ambrosius in Christus das Vorbild jeder Vollkommenheit sieht.

¹² Über die Abhängigkeit des Ambrosius vgl. besonders C. Schenkel: CSEL Bd. 32, I, II, IV Einleitung und Fußnoten. O. Bardenhewer: Geschichte, Bd. III S. 503 ff. in der Literaturangabe. F. H. Dudden: The life, vol. I S. 113 sowie vol. II S. 678 ff. J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 77 ff. Siehe auch sein Urteil über diese Abhängigkeit S. 184. Mit Recht wird trotz aller Vorbilder die Selbständigkeit und Eigenheit betont. H. Eibel: Augustin und die Patristik, München 1923, S. 280 drückt diese Stellung so aus: «Wie er in sein Werk ganze Stücke fremden Ursprungs aufnimmt, ohne dadurch die Haltung zu verlieren, gleicht er den römischen Basiliken, in deren Hallen sich Säulen und Gebälkstücke verschiedener Art und Herkunft zu einheitlicher und ausgesprochener Wirkung verbinden.» Ähnliche Urteile siehe bei G. Ceriani: La spiritualità in: Sant'Ambrogio, S. 169; J. B. Niederhuber: Einleitung, S. XXII und S. XXX, U. Moricca: Storia, vol. II parte I S. 418.

¹³ «Ambrosius ist kein hochfliegender Geist, kein tiefdenkender Theologe, wie etwa sein Schüler Augustin. Das, was ihn groß gemacht hat für seine Zeitgenossen und was ihn anziehend macht auch in unseren Tagen, das ist sein Charakter; nur dem Wahren und sittlich Guten strebte er nach und ließ sich in diesem Streben nicht beirren durch Kaiser und nicht durch das Volk, am allerwenigsten durch die Rücksicht auf sein eigenes Wohl.» Th. Schmidt: A., sein Werk und die Stoa, S. 10.

¹⁴ J. Huhn: Ursprung des Bösen, S. 74.

¹⁵ Vgl. P. Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral, der in Ambrosius kaum mehr als einen Stoiker erkennen will. Ähnlich Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Leipzig 1908², S. 142: «... daß durch Ambrosius, der natürlichen Entwicklung der christlichen Heilslehre zum Trotz, die Ethik Ciceros die anerkannte christliche Ethik geworden ist.»

Auch J. Stelzenberger: Frühchristliche Sittenlehre, zeigt sich zu sehr der Stoa verschrieben.

I. TEIL

Der Geist

Was immer im Leben Bestand und Dauer haben soll, muß auf festem Grund aufgebaut sein. Von dieser Wahrheit war der Kirchenlehrer tief durchdrungen. Die Bestätigung dafür mußte er nicht auf vergilbten Blättern alter Geschichtsbücher nachsuchen. Seine Zeit selbst bot ihm in erschreckendem Maße das traurige Bild des Zerfalles dar, eben deshalb, weil die Grundfesten des römischen Reiches wankten. «Wir nahen dem Ende der Zeiten, und deshalb gehen als Vorzeichen des Weltunterganges gewisse Krankheiten der Welt voraus¹⁶.» So kennzeichnet Ambrosius mit eigenen Worten den Zustand. Neben den Barbareneinfällen bestanden diese Krankheiten im sittlichen Zerfall. Ununterbrochen finden sich Hinweise darauf in allen Werken. Nicht selten weist dabei die Darstellung eine bewunderungswürdige Mannigfaltigkeit des Ausdruckes und der Lebendigkeit der Sprache auf.

Was war da zu tun, da eine Welt auf dem Spiele stand? Sein für alle Nöten des Volkes offen stehendes Herz mußte die richtigen Mittel finden. Ambrosius hatte die Zeit erfaßt. Er sieht die Rettung der Menschen nicht etwa in äußeren Dingen, wie Änderung der Staatsform¹⁷. Der Mensch selber muß besser werden. Die Tugend ist Medizin und Heilmittel. «Wer die Tugend verläßt, verkommt¹⁸.» Dieses sein Bemühen aber, durch tugendhafte Menschen nicht nur seine Zeit zu retten, sondern in allererster Linie der geplagten Menschheit das wahre Glück zu verschaffen, er-

¹⁶ Exp. Lc. X, 10 (32 IV 458/9) Ambrosius erklärt die Worte vom Weltuntergang: Wenn ihr ferner von Kriegen und Aufständen hört, Lc. 21, 9.

¹⁷ Wohl kaum ein Kirchenlehrer war in dem Maße Stütze römischer Kaiser, wie Ambrosius. Vgl. dazu J. R. Palanque: Saint Ambroise et l'empire Romain; ferner F. H. Dudden: The life. Den Gedanken des Bischofs legt folgende Stelle über Johannes den Täufer dar: «So hat er denn auch nicht die Grenzen eines Reiches erweitert, nicht irgendwelche Triumphzüge nach sieggekrönter Entscheidungsschlacht vor allem anderen sich verlangt, sondern, was mehr besagt, als Prediger in der Wüste Menschengenüsse und Fleischesgelüste mit großer Geisteskraft niedergerungen.» Exp. Lc. I, 32 (32 IV 31).

¹⁸ Exp. Lc. VII, 215 (32 IV 379).

schöpft sich nicht in harten Befehlsformen, fordernden Mahnungen und schwungvollen Aufrufen. Was die Sitten der Menschen regeln und lenken soll, wird als praktische Folgerung aus ewigen Grundwahrheiten abgeleitet. Weil es aber die Tugend ist, die den Sitten Festigkeit verleiht, da ohne festes Tugendgefüge die Seelenkraft zerfällt¹⁹, ergibt sich für eine Darstellung der Tugendlehre die Notwendigkeit, diese Fundamente seiner Anschauungen kurz aufzudecken. Sie erst ermöglichen es auch, den Inhalt der Worte, deren sich Ambrosius in seinen Ausführungen zur Darlegung seiner Gedanken bedient, richtig zu erfassen.

Grundlagen

Gotteswort

Das hervorstechendste Merkmal der ambrosianischen Schriften ist die außerordentlich häufige Verwendung der Hl. Schrift²⁰. Dabei zeigt er eine große Vorliebe für das Alte Testament²¹. Man kann nur staunen, mit welcher Fülle und Leichtigkeit er Stellen aus allen Büchern zusammenträgt, um seine Lehren zu formen. Oft ist auf die allegorische Erklärungsmethode der Schrift bei Ambrosius hingewiesen worden²². Von großer Bedeutung ist aber gerade, was die Sittenlehre betrifft, eine Art der Akkomodation, auf Grund welcher beliebige Stellen, in denen das gleiche Wort vorkommt, aneinandergereiht werden. So erklären sich leicht die vielen, nicht selten störenden Digressionen²³. In gleicher Weise behandelt nun der Bischof auch die profanen Schriften gegenüber der Bibel. Sehr oft ruft allein der gleiche Wortklang eine Stelle aus derselben ins Bewußtsein. Ist auch der Inhalt der Schriftworte in sich ein verschiedener, die Tatsache, daß bei beiden das gleiche Wort sich findet,

¹⁹ Exp. Ps. 118 s. 4, 17 (62, 76).

²⁰ Vgl. dazu M. Badura: Grundsätze, S. 3 ff.

²¹ Vgl. J. Kellner: Erklärer des A. T. S. 73 f. werden einige Gründe angeführt, ebenso bei M. Badura a. a. O. S. 7.

²² Siehe z. B. J. Kellner a. a. O. S. 31 ff.

²³ Man vergleiche z. B. de off. I, 15 (ML 16, 28), Ambrosius sagt dort, daß der Teufel dann uns besonders nachstelle, wenn in uns die Leidenschaften zu lodern beginnen. *Tunc fomites movet, laqueos parat*. Dieses *laqueos* ruft nun sofort einem andern ... *non immerito propheta dicit: quia ipse liberavit me de laqueo venantium*, welche Stelle hier unmittelbar gar keine Rechtfertigung findet. Oder: exp. Ps. 118 s. 17, 31 f. (62, 392 f.) das Wort *descenderunt* ruft dem *fons hortorum* ... *et impetus descendens a Libano* und das *fons* hort. wiederum dem *fons signatus*. Oder: expl. Ps. 36, 30 (64, 94) dem *confirmat autem iustos* ... folgt *confirmasti super me manum tuam* und darauf, angelockt durch *manum, manus domini* ... und wiederum mitte *manum tuam*. Oder: exp. Lc. V, 41 (32 IV 197) *exiit in monte orare* ... dem folgen *ascende in montem excelsum* und *montes* in *circuitu eius* ... usw.

genügt, um Lehren der Philosophen aus der Offenbarung zu beweisen, deren Abhängigkeit von ihr darzutun²⁴. Diese Arbeitsmethode verlangt in der Interpretation ambrosianischer Lehren um so mehr Vorsicht und Beurteilung aus der Gesamtschau.

Die Hl. Schrift ist aber nicht irgendein Buch wie viele andere, etwa das eines Philosophen²⁵, oder selbst eines Origenes²⁶. Hier hat nicht Menschenweisheit gesprochen, sondern Gott selbst²⁷. «Die ganze göttliche Schrift ist von Gott eingegeben, weil Gott eingibt, was der Geist gesprochen²⁸.» Non enim secundum artem scripserunt, sed secundum gratiam, quae super omnem artem est; scripserunt enim, quae Spiritus iis loqui dabat²⁹. Moses schrieb, «weil er im göttlichen Geiste voraussah³⁰.» Diese Lehre unseres Bischofs ist freilich nichts Außergewöhnliches. Kaum eine andere Wahrheit findet sich so einstimmig bezeugt bei den Vätern³¹.

So ist denn die Hl. Schrift eine regula³², der wir allein in allen Dingen folgen. «Laßt uns erwägen, wie klar die Hl. Schrift das Problem löst» gegenüber «den müßigen Streitreden der Philosophen³³.» Es ist nun für Ambrosius recht bezeichnend, daß für ihn diese göttliche Schrift vorzugsweise als *Grundlage des sittlichen Lebens* seiner ihm anvertrauten Seelen in Frage kommt. Er kennt die verschiedenen Sinne des Gotteswortes³⁴, spricht aber deutlich seine Vorliebe für den moralischen aus. Er ist ihm dulcior³⁵. Ambrosius betont, daß der Herr als sittliches

²⁴ Siehe z. B. die Rechtfertigung ein Pflichtenbuch zu schreiben de off. I, 25 (ML 16, 31). In der Evangelienlesung wurde eben der Text aus Lc. 1, 23 gelesen: Da geschah es, sobald die Tage seines Pflichtendienstes dies officii eius (Zacharias) abgelaufen waren..., weil sich das Wort officium in der Hl. Schrift findet, so schließt Ambrosius, können auch wir von Pflicht sprechen. — Oder de off. I, 30 (ML 16, 32), wo das Wort geziemend, *πρέπον* zur Sprache kommt.

²⁵ De fide I, 42 (ML 16, 537). Sed non in dialectica complacuit deo saluum facere populum suum: Regnum enim dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis. Ferner: ebd. I, 41 (ML 16, 536); de Isaac 67 (32 I 690); de exc. Sat. II, 89 (ML 16, 1340), wo er alle Vernunftgründe ablehnt.

²⁶ De Abr. II, 54 (32 I 608). Nam licet Origenes quoque noster, hoc est ecclesiastico vir officio deditus, ... tamen etiam ipsum plurimum indulgere philosophorum traditioni pleraque eius scripta testantur. Dieses Urteil ist sehr bezeichnend. Es weist auf den großen Unterschied hin, der zwischen beiden herrscht, trotz weitgehender Abhängigkeit. Diese Ablehnung jeder Spekulation, wird das griechische Vollkommenheitsideal etwas umformen.

²⁷ Siehe ausführlichere Darlegungen bei J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 23 - 27.

²⁸ De Sp. S. III, 112 (ML 16, 803). Ambrosius gebraucht hier das Wort *θεόπνευστος* aus II. Tim. 3, 16, der klassischen Stelle zum Beweise der Inspiration. Ferner: de Sp. S. I, 55 (ML 16, 718).

²⁹ Ep. 8, 1 (ML 16, 912).

³⁰ Ex. I, 5 (32 I 4).

³¹ Vgl. Höpfel-Gut: Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium, Roma 1940, vol. I, S. 26 ff. Ausführlicher: Ch. Pesch: De inspiratione sacrae scripturae, editio prima iterata, Friburgi Brisgoviae 1925. Über Ambrosius S. 74 - 77.

³² De Abr. II, 25 (32 I 581).

³³ De off. II, 8 (ML 16, 105).

³⁴ Vgl. J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 31 - 40.

³⁵ Exp. Ps. 118 s. 11, 7 (62, 237); ebd. prol. 1 (62, 3).

Vorbild uns nicht nur im Glauben unterweist, sondern auch in den Sitten³⁶. « Vernachlässigen wir also nie das Wort des Herrn. Es ist für uns der Ursprung aller Tugenden und dient dem Fortschritte all unserer Werke³⁷. » Ebenso hat Moses « den Geist Gottes empfangen ... um mir nur das niederzuschreiben, was ihm für unsere (Heils-) Hoffnung förderlich schien. Er schaute im Hl. Geiste, wie er nicht den Eitelkeiten der bereits verblassenden Weltweisheit ... folgen, sondern lieber das niederschreiben soll, was den Tugendfortschritt betreffe³⁸. » Das schreibt er im Exameron, das nicht ein Sittenbuch, sondern eine Darlegung des Sechstageswerkes ist. Für Ambrosius aber ist es in erster Linie Erbauung und Sittenpredigt. Sehr willkommen sind ihm zu seinem Zwecke die Psalmen. Er vergleicht sie mit einer Zither, die der ehrwürdige Prophet mit dem Plektron des Hl. Geistes spielt. Er entlockt ihr die Süßigkeit himmlischen Gesanges und läßt das Lied der Tugenden auf Erden erklingen³⁹. In den Gesetzesaussprüchen liegt die sittliche Vollkommenheit⁴⁰. Und auch das Evangelium ist nicht nur Glaubenslehre, sondern auch Schule der Sitten, ein Spiegel richtiger Lebensweise⁴¹. Ausdrücklich erwähnt Ambrosius den Anlaß zur Entstehung seiner Pflichtenlehre. « Bei der Betrachtung dieses Psalmes (38, 1) kam ich auf den Gedanken, eine Pflichtenlehre zu schreiben. » Er hat dort « Dinge gefunden, welche die wichtigsten Grundlagen des Tugendlebens sind⁴². »

Was der Hl. Schrift noch besonderen Wert verleiht, sind die *Tugendbeispiele*. Die großen Patriarchen sind geradezu Typen für bestimmte Tugenden. « Möge uns denn das Beispiel der Altväter ein Spiegelbild des sittlichen Wohlverhaltens sein⁴³. » Abraham steht vor uns als Vorbild des Glaubens, Isaak der Seelenreinheit, Iakob der Geduld, Ioseph der Keuschheit⁴⁴, David der Buße⁴⁵. Ihren Vollwert indes erhält die

³⁶ De fide II, 88 (ML 16, 579) Consideremus quam moraliter egerit Dominus, ut nos non solum fidem, sed etiam mores doceret.

³⁷ Exp. Ps. 118 s. 14, 12 (62, 306).

³⁸ Ex. VI, 8 (32 I 208/9).

³⁹ Expl. Ps. 1, 11 (64, 9). Man vergleiche die ganze Einleitung zu dieser Psalmenerklärung, Ps. 1, 1-12. Plektron ist ein Schlagstäbchen aus Holz, Metall oder Elfenbein der Zitherspieler im Altertum. — Weil der 118. Psalm vornehmlich moralischen Inhaltes ist, hat Ambrosius ihn als Predigtstoff ausgewählt, exp. Ps. 118 prol. 1 (62, 3).

⁴⁰ Exp. Lc. VII, 173 (32 IV 359); ebd. V, 82 (32 IV 214) Omnium autem fundamentum docet esse virtutum oboedientiam caelestium praeceptorum.

⁴¹ Exp. Ps. 118 s. 20, 33 (62, 460); ep. 65, 8 (ML 16, 1224) ... quod primo moralem in Evangelio, sed etiam in Lege docuit disciplinam, et in sua patientia atque in ipso actu et opere monstravit (Christus) ...

⁴² De off. I, 23 (ML 16, 30).

⁴³ Ebd. I, 116 (ML 16, 57).

⁴⁴ De Ios. 1 (32 II 73).

⁴⁵ Apol. Dav. 15 (32 II 309). Es ist besonders Philo von Alex., der in seinen Werken Persönlichkeiten des A. T. als Typen sittlicher Zustände hinstellt. Abel ist Typ der Frömmigkeit, Kain des törichten Wahns, Iakob dient als Sinnbild der Anstrengung und des Fortschrittes usw. Vgl. z. B. Philo: de sacr. durchgehend. Auch bei den griechischen Vätern finden wir solche Ein-

göttliche Schrift dadurch, daß sie uns das anziehendste Beispiel jeder Sittlichkeit und Tugend vor Augen führt: Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn. In ihm erkennt der große Prediger *den Weg*, den einzig guten Weg, der den Gläubigen das Himmelreich öffnet, weil Christus der Anfang und das Ziel der Wege ist ⁴⁶. «Keiner vermag ohne ihn die Welt zu durchsegeln ⁴⁷.» Christus ist der Weg, das ist die große Weisheit, die der Bischof seiner Herde verkünden kann. Dies Wort enthält alles, wessen der Mensch bedarf. Vor allem ist darin enthalten, was uns notwendig ist für die Tugend, weil der Anfang unserer Tugend Christus ist, da in ihm jede ihren Beginn hat ⁴⁸. Deshalb ist ja Christus gekommen, damit wir die verschiedenen Arten der Tugenden kennen lernen ⁴⁹. Das kann der Kirchenlehrer kaum genug betonen, daß der Menschensohn, der Herr Jesus, das Vorbild der Menschen ist. Nichts anderes will er zugestehen, als was aus seinem Munde hervorgegangen, oder in seiner Person geschehen ist. Energisch hören wir folgenden Ausspruch: «Mit Recht verwerfen wir daher alles Neue, wenn Christus es uns nicht gelehrt hat; denn für die Gläubigen ist Christus der Weg. Hat nun Christus etwas von dem, was wir lehren, nicht gelehrt, so gilt es auch uns als verabscheuungswürdig ⁵⁰.» *Auf diesem Ausspruch baut die ganze Seelsorgstätigkeit unseres Bischofs auf.* In diesem Satz liegt seine Originalität verborgen.

Was ist aber bei dieser Lehre vom Alten Testament zu halten? Ambrosius findet keine Schwierigkeiten. Christus spricht zu uns in der ganzen Hl. Schrift. Jesus ist schon vor den Evangelien. Er spricht zu uns durch die Propheten, was er im Evangelium dann praktisch zeigte und selbst erfüllte ⁵¹. Christi Wort ist das Alte Testament, Christi Wort ist das Neue Testament ⁵².» Ob wir nun Petrus lesen oder Paulus,

stellung. Gregor von Nyssa stellt Moses als den Typ der Tugend dar und Beispiel für alle, die sich der Tugend zuwenden. So in seiner Schrift: *In laudem fratris Basilii* (MG 46, 808) — Ambrosius folgt aber in dieser Betonung des Beispiels ebenso sehr dem Zuge des praktischen Römers, spricht man doch bei diesen geradezu von einer Exemplarliteratur. Vgl. hiezu P. Blättler: *Studien zur Regulusgeschichte*, Sarnen 1945, S. 59 ff. S. 64 lesen wir: «Regulus hat also einen festen Platz unter den ganz typischen Beispielen, die als *exempla patientiae et constantiae* am häufigsten gebraucht werden.» Augustinus führt ihn selbst in das christliche Schrifttum ein. Ebd. S. 66.

⁴⁶ De fide III, 51 (ML 16, 600); exp. Lc. VI, 36 (32 IV 247) «Ein Sittenlehrer, der mit dem eigenen Beispiel anderen voranleuchtet, zugleich Lehrer und zugleich Jünger, die eigenen Lehren befolgt.»

⁴⁷ Exp. Lc. VI, 39 (32 IV 248); exp. Ps. 118 s. 5, 26 (62, 95).

⁴⁸ De fide III, 52 (ML 16, 600); apol. Dav. 81 (32 II 352).

⁴⁹ De fide III, 53 (ML 16, 600); exp. Lc. II, 65 (32 IV 75) *magister virtutis*.

⁵⁰ De virginit. 28 (ML 16, 273); de off. I 102 (ML 16, 54); exp. Ps. 118 s. 5, 39 (62, 103). In de Isaac 22 (32 I 657) hören wir, wie die wahre Sittenlehre erst dann im Menschen zu finden ist, nachdem Christus die Feindschaft im Fleische ausgelöscht hat.

⁵¹ Exp. Ps. 118 s. 17, 7 (62, 381).

⁵² Expl. Ps. I, 33 (64, 29). So schon früher Origenes. Siehe Stellen bei H. v. Balthasar: *Origenes*, S. 166.

Christus ist es, der uns erleuchtet⁵³. Daß Christus als die *Wahrheit*, die unsern *Geist* bildet und als der *Weg*, den wir durch die *Tat* schreiten, zugleich auch die *Kraft* ist, das *Leben*, ohne das wir nichts vermögen, soll mit diesem Hinweis hier genügen.

Die *Art* und *Weise*, wie Ambrosius die Hl. Schrift handhabt, ist bedeutungsvoll für seine ganze Lehrtätigkeit. Nach seiner Auffassung liegt dort allein die Wahrheit verborgen, so zwar, daß es praktisch für ihn keine andere Wahrheitsquelle gibt. Darin zeigt sich seine Sonderstellung sowohl der heidnischen Philosophie gegenüber, als auch seinen eigentlichen Vorbildern: Origenes und Philo von Alexandrien. Was die ersteren betrifft, hat der Bischof nur Worte der Geringschätzung übrig. Alle Schuld am Aufkommen der Häresien schiebt er den törichten Vernünftleien der Philosophie in die Schuhe. Maßgebend ist ihm in allem das Wort Gottes, die Offenbarung. Das ist der neue Standpunkt der übernatürlichen Unterweisung. Da freilich den profanen Weisen nicht alle Lehren als schlecht angekreidet werden können, betont Ambrosius immer wieder, daß sie solche Gedanken von den «Unsrigen» übernommen haben. Nur was dort gefunden wird, hat Wert. Man lese zum Beispiel die Erklärung über die Dreiteilung der Philosophie in Natur-, Moral- und Vernunftphilosophie mit der darauffolgenden Frage: «Welche Art von Weisheit hätte nach deiner Ansicht desgleichen den Evangelisten gefehlt⁵⁴?» In der Hl. Schrift hatte der Amtsmann, der so plötzlich Bischof wurde, seine feste und sicherste Richtschnur. — Eine ähnliche Erscheinung ist festzustellen den östlichen Vorbildern gegenüber. Die große Bedeutung, welche die Spekulation bei den Alexandrinern über die Schrift hinaus besaß, fehlt beim Kirchenlehrer von Mailand völlig. Jenes Eindringen in die Abgründe göttlichen Wesens, um Gott hier auf Erden schon nach Möglichkeit von Angesicht zu Angesicht zu schauen⁵⁵, kennt Ambrosius keineswegs. Warum nicht? Eben weil die Bibel nichts davon sagt. Er wagt ihre Worte nicht zu zerlegen, abzugrenzen, gleichlautende an dieser Stelle so, an einer anderen dem Sinn entsprechend anders zu interpretieren. Sehr oft ist nach ihm der ganze Inhalt, den ein Wort überhaupt haben kann, als geoffenbart zu verstehen. Wenn also geschrieben steht, daß man sich vor der Philosophie hüten soll (Col. 2, 8, dazu exp. Ps. 118 s. 22, 10 (62, 493), wo Aristoteles zitiert wird), so gilt das für unseren Prediger schlechthin. Wenn das Evangelium schlichte und demütige Einstellung fordert, so soll denn wirklich nichts an uns sein, das irgendwie vor der

⁵³ Exp. Ps. 118 s. 6, 10 (62, 113).

⁵⁴ Exp. Lc. prol. 3 (32 IV 4). Was Ambrosius zu Beginn seiner zweiten Homilie über das Schöpfungswerk sagt, gilt ihm als allgemeiner Grundsatz, den er strengstens durchführte. Er schreibt dort: «So mag denn unser Vortrag an die Wunderwerke des zweiten Tages herangehen, deren Großartigkeit nicht nach unserem Darstellungsvermögen sondern nach der Schrift zu Gottes Preis zu beurteilen ist.» Ex. II, 2 (32 I 42.)

⁵⁵ Siehe W. Völker, Origenes, S. 121: «Sodann ist es bei Origenes ein Charakteristikum des Pneumatikers, daß er Gott direkt, d. h. facie ad faciem, schaut.» Ein Glaube, der durch ein selbstständiges Prüfen sich vervollkommnet (ebd. S. 79 Anm. 2), ist bei Ambrosius eine undenkbare Sache.

Welt als Glanz erscheinen könnte. Darin dürfen wir eine gewisse Besonderheit des Mailänders erkennen, daß er sich nur auf die Offenbarung stützt und nichts anderes will, als eine möglichst buchstäbliche Verwirklichung evangelischer Sittenlehre. Hier auf Erden müssen wir handeln. Das Schauen folgt erst in der Ewigkeit.

Diese Worte wollen freilich nicht sagen, daß Ambrosius etwa die *Tradition* verwerfe. Die Hüterin der Offenbarung ist die Kirche. An sie hat sich jedermann zu halten. Darauf ist zu achten, ob jemand mit dem katholischen Bischof, oder was dasselbe ist, mit der römischen Kirche verbunden sei ⁵⁶. Wer ist ein lebendigeres Zeugnis der Überlieferung als er, dessen Trinitätslehre sich ganz in den Bahnen der griechischen Väter bewegt ⁵⁷. Aber gerade dieser eigene Sinn für die Hl. Schrift gibt seinem Werke eine große Einheit und hat ihn in erstaunlicher Weise vor groben Irrtümern einiger Vorbilder bewahrt.

So bildet also die göttliche Offenbarung das solide Fundament, auf das der hl. Ambrosius seine sittlichen Lehren und Forderungen gründet. Bewußt will er nicht bloßer Ethiker sein, der nur die Vernunft gelten läßt; er ist Theologe. Die *geoffenbarten* Wahrheiten sind die Quellen, aus denen seine Lehre der Sittlichkeit, der Tugenden, herausfließt. Die Moral des Mailänder Bischofs ist ausgesprochen Lehre von der Sittlichkeit des Menschen im Lichte der Offenbarung, begründet im ewigen Schöpfer, verkündet und vorgelebt vom göttlichen Sohne selbst: Jesus Christus, Mensch geworden, um Weg zurück zum Vater zu sein. Auf die einfachste Formel gebracht, ist sie die Moral Jesu Christi. «Der Herr ist das sittliche Vorbild, der durch das eigene Beispiel seine Apostel allen alles werden lehrte ⁵⁸.»

Treffend sagt darum P. de Labriolle über die Abhängigkeit unseres Sittenlehrers von Cicero: «Ambroise ne donne nullement Cicéron pour un modèle à suivre, au point de vue philosophique. Il le considère comme un esprit remarquable à qui la vraie lumière a manqué, et qui, par suite n'a rien pu dire, en matière morale, de tout à fait satisfaisant ⁵⁹.» Im gleichen Sinne schreibt G. Ceriani: «Il dogma deve essere generatore di vita soprannaturale. Quest'è, si può dire, il grande tema e lo scopo unico della predicazione e dell'opera ambrosiana intenta soprattutto all'attività pratica e pastorale ⁶⁰.» Ferner: «L'introduzione dell'elemento rivelato è senza dubbio la novità più alta che contraddistingue l'opera ambrosiana da quella ciceroniana ⁶¹.» Diese Tatsache schließt indes nicht aus, daß eine gewisse Abhängigkeit auch von heidnischen Vorbildern da ist. Im Lichte des Evangeliums erkennt er sogleich deren gute Lehren und sucht sie in die seinen einzufügen, immer aber so — wie er wenigstens denkt —,

⁵⁶ De exc. Sat. I, 47 (ML 16, 1306); ep. 21 (ML 16, 1003 ff.).

⁵⁷ Vgl. Th. Schermann: Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in 11. III de Spiritu sancto, München 1902.

⁵⁸ Exp. Lc. IV, 55 (32 IV 166).

⁵⁹ Saint Ambroise, S. 212.

⁶⁰ La spiritualità in: Sant'Ambrogio, S. 196.

⁶¹ Ebd. S. 166.

als handle es sich nur um Wahrheiten der Schrift. In diesem festen und bestimmten Wählen und Zusammenfügen des Erkannten, unterscheidet sich der christliche Sittenlehrer wiederum von dem heidnischen Cicero, der Skeptiker ist, freilich mit Vorliebe für die Stoa schreibt ⁶². Ambrosius scheint den prüfenden Verstand doch noch mehr in den Dienst der Wahrheit gestellt zu haben, als er es wirklich haben wollte. Immer aber überwiegt der durch und durch in der Offenbarung geformte Sinn für die kirchliche Lehre. Es ist auffallend, wie dieser Mann der Staatsgeschäfte vom ersten Anfang seiner bischöflichen Schriften an, trotz seiner keineswegs harmlosen Quellen, so sicher das Wahre trifft. Man muß daher, obwohl Einsprüche erhoben ⁶³ worden sind, an dem Urteil festhalten: «Seine Ethik (des hl. Ambrosius) ist wohl der Formulierung nach von der Stoa beeinflusst, ihr *Geist* und *Inhalt* aber ist durchaus und rein christlich und steht in völliger Harmonie mit dem Evangelium ⁶⁴.»

Abbild Gottes

«Von Gott gehen wir aus, von ihm sind wir erschaffen, zu ihm kehren wir wieder zurück ⁶⁵.» In diese Wahrheit baut der hl. Kirchenlehrer sein Tugendgebäude. Von ihm gehen wir aus. Alles, was außer Gott besteht, verdankt ihm allein das Dasein ⁶⁶; denn sein Wille ist Maß der Dinge, auf sein Wort hin entsteht jedes Werk ⁶⁷. In voller Freiheit schuf der Allmächtige, da «in Gottes Geist allein Wesen und Grund der sichtbaren und unsichtbaren Dinge ruhen» ⁶⁸. Und Gott schuf alles vorzüglich gut. Es erfreuten ihn alle seine Werke ⁶⁹.

⁶² Vgl. Überweg F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie, S. 474: «... vor dem Skeptizismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiß...».

⁶³ Auch J. Stelzenberger: frühchristliche Sittenlehre und Stoa, S. 500 f. Es wird hier O. Bardenhewer zitiert. Die Fortsetzung dieses Zitates, die von Stelzenberger weggelassen wird, lautet beim Obgenannten: «Vertrat der Stoiker eine religionslose Moral, so bringt Ambrosius Religion und Moral in den innigsten Zusammenhang und führt den gesamten Pflichtenkreis des Menschen auf den Willen des sich offenbarenden Gottes zurück.» (Geschichte, Bd. III S. 529.) Dies dürfte wohl gegen die von Stelzenberger vertretene Ansicht sein, wonach von der Moral des Ambrosius nur so viel «nicht geleugnet sei, daß spezifisch christliche Moral hineinvermengt wurde.» Stelzenberger S. 501.

⁶⁴ Fr. Wagner: Sittlichkeitsbegriff in der altchr. Ethik, S. 234.

⁶⁵ De Abr. II, 21 (32 I 579). Vgl. zu diesem ganzen dogmatischen Teil auch die Ausführungen von F. H. Dudden: The life, chapter XXI: Ambrose as theologian, vol. II S. 555-676. Die Arbeit zeichnet sich durch besonders reichen Stellennachweis aus.

⁶⁶ Ex. I, 17 (32 I 14) usw.

⁶⁷ Ebd. II, 4 (32 I 43); ebd. II, 10 (32 I 48).

⁶⁸ Ebd. I, 7 (32 I 6).

⁶⁹ Expl. Ps. 1, 1 (64, 3). Mit dieser Naturauffassung steht Ambrosius bereits auf ganz anderem Boden gegenüber der Stoa, die einen materialistischen Monismus vertritt, denn die wirkende Gottheit ist nicht abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff. Siehe F. Überweg: Grundriß

Die Krone der sichtbaren Schöpfung ist der Mensch⁷⁰. In ihm ist Geist und Materie⁷¹, er besteht aus Leib und Seele⁷². Seine Würde und Erhabenheit liegt in seiner Gottebenbildlichkeit, er ist nach dem Gleichnis des Schöpfers geschaffen⁷³. Mit reicher, göttlicher Gnade ausgestattet, lebte dieser Mensch, entrückt durch Gottes Kraft, im Paradiese in ungestörter Seligkeit, in höchstem Glücke⁷⁴. Es ist nun interessant festzustellen, daß dieser Paradiesesmensch jenem Ideal entspricht, zu dem der eifrige Bischof seine Gläubigen erziehen möchte.

Der Paradiesesmensch besaß mit der Gnade Gottes jede Tugend. Darin eben ist der Mensch wahrhaft Ebenbild Gottes. «Was nämlich Nachbild Gottes ist, findet sich nicht im Leibe und nicht in der Materie, sondern in der vernünftigen Seele... Der Mensch empfing durch den Geist des Herrn das vollkommene Leben und den höchsten Tugendgrad... Dort wirkt der Mensch und zeigt er sich nach dem Gleichnis und Abbilde Gottes, wo Gerechtigkeit, wo Weisheit und jede Tugend ihren Sitz hat⁷⁵.» Der Bischof spricht den Gedanken von der Rückkehr zu diesem Zustand wiederholt offen aus. Die Erlösung ist Rückgabe der wahren Behausung des Paradieses, deren der Mensch trügerischerweise verlustig ging⁷⁶. Er legt eine Bitte des Moses dar, der Herr

der Geschichte der Philosophie, Bd. I S. 419. — In der Lehre der Physik nur läßt sich auch die Ethik des Stoizismus verstehen, da sie eine harmonische Eingliederung ins Weltbild darstellt, weil «der Mensch sich mit dem innersten Wesen der Natur eins fühlt» und daher nur der Stimme der Natur, die zugleich die Stimme der Vernunft ist, zu folgen hat.

⁷⁰ Ex. VI, 40 ff. (32 I 231).

⁷¹ Exp. Ps. 118 s. 10, 15 (62, 212). Eine ausführlichere Darstellung über die Ansichten des hl. Ambrosius vom Menschen, siehe bei J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 1 ff.

⁷² Exp. Lc. II, 79 (32 IV 84).

⁷³ Diese Wahrheit darf man eine Lieblingslehre des Bischofs nennen, auf die er immer wieder zurückkommt. In exp. Ps. 118 s. 10, 13. 14 (62, 211) schreibt er: *Caelum non ad similitudinem, homo ad similitudinem; angeli enim ad ministerium, homo ad imaginem. Esto ut et angeli ad imaginem; scriptura tamen de homine locuta est quod sit ad imaginem.* — So oft betont unser Sittenlehrer diese Gottebenbildlichkeit, daß M. Badura: Grundsätze, S. 9, das *ad imaginem Dei* als das ethische Prinzip der ambrosianischen Morallehre bezeichnet. Von dieser Ansicht wird im 3. Teil dieser Arbeit näher die Rede sein. — Man beachte, wie in der erwähnten Stelle die Exegese ein Beispiel bietet für die exclusive Schriftauslegung des Kirchenlehrers.

⁷⁴ Vgl. J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, 2. Abschnitt: Die Grundlegung des Reiches Gottes im Paradiese, S. 34 ff.

⁷⁵ Exp. Ps. 118 s. 10, 15 (62, 212). Siehe ferner ex. VI, 42. 43. 49. 50 (32 I 233 ff.); expl. Ps. I, 48 (64, 41), wo wir lesen: *Certum est autem animae naturam esse pretiosam, quae ad similitudinem dei facta receptionem omnis virtutis admittit...*; de parad. 24 (32 I 280). Die Kraft Gottes erfaßte ihn (den Menschen), um ihm die Vervollkommenung und die Keime der Tugend einzuhauchen. Hierauf erst versetzte er ihn ins Paradies, damit du einsehest, daß das Erfafte von der göttlichen Kraft zu verstehen sei. Ebd. 63 (32 I 322); de fuga s. 17 (32 II 178); de Noe 12 (32 I 421) nam via sua in paradiso erat in illo beatitudinum tramite, in illo virtutum flore, in illa incorruptibili gratia, quam viam terrenis inquinavit vestigiis. Ep. 45, 3. 16 (ML 16, 1142. 1144).

⁷⁶ Exp. Lc. V, 14 (32 IV 184). Über die Auffassung vom Paradies als religiös ethischer Zustand des Menschen, siehe J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 38 und 40 ff.

möge sein Volk hinführen zur Höhe der Tugend und zum heiligen Leben in den himmlischen Geboten, weil nur der Herr uns diese Gabe schenken kann, und fügt bei: wie können wir dorthin zurückkehren ohne die Erlösung, wo wir nicht zu bleiben vermochten ⁷⁷?

Die Seele, vom Schöpfer selbst ausgestattet mit Gnade und Tugenden, ist ad imaginem Dei. Es handelt sich in dieser «Gott nachbildlichen Ausstattung des Menschen im Urstande um einen übernatürlichen Gnadenzustand im streng theologischen Sinne des Wortes» ⁷⁸. Aus dieser übernatürlichen Kraft heraus vermochte die Seele mit Leichtigkeit die volle Herrschaft über den Leib auszuüben. . . . tamen cum haberent mentem rationis capacem virtutemque animae infusam corpori . . . ⁷⁹ Sie ist ungeschwächt, ihre Fähigkeit in der Gnade noch potenziert. Hier stoßen wir auf einen Grundgedanken in der Tugendlehre des hl. Ambrosius. Tugend ist vor allem in der *Gnade* erlangte *Seelenkraft* und *Geistesstärke*, Fähigkeit, den niederen Leib in seinen Regungen und sinnlichen Trieben zu meistern. «Als Gott den Menschen erschuf und Gesittung und Triebe ihm einpflanzte, setzte er über seine Regungen die königliche Herrschaft des Geistes ein, damit alle Regungen und Triebe des Menschen durch die Kraft seiner Herrschaft gelenkt würden. Mehr noch beschenkte er das edle Geschöpf. Er stattete den Geist selbst aus mit göttlichen Geboten und unterwies ihn in weisen Lebensregeln, damit er wisse, was zu meiden, und erkenne, was zu tun ist ⁸⁰.» Ferner weisen Aussprüche wie diese deutlich darauf hin: «Vorher (d. h. vor dem Genuß der verbotenen Frucht) waren sie (die Stammeltern) zwar nackt, aber nicht ohne den Schutz der Tugenden ⁸¹.» Sie selbst haben nachher erkannt, und dies durch höhere Eingabe, daß ihnen nicht das Kleid fehle, sondern der Schutz der Tugenden ⁸². Die vollkommene Harmonie der Kräfte im Menschen, die widerstandslose Unterordnung des niederen, sinnenhaften Leibes unter die höhere, geistige Seele, die ihre Ursachen in der gnadenhaften Tugendausstattung hatte, war der Grund des Glückes, der Ruhe im Frieden des Herrn der ersten Menschen im Paradiese. Ihre Seele selber war ein Paradies ⁸³. «Der Tod war für das Gotteswerk (Adam und Eva) nicht nötig, da ihm

⁷⁷ Expl. Ps. 43, 11 (64, 269).

⁷⁸ J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 21. Ambrosius bezeichnet diesen Zustand als himmlische Gnade, als gratia divina, als großes Geschenk usw.

⁷⁹ De Noe 9 (32 I 419). In dieser Auffassung ist Ambrosius stark von Philo beeinflusst. Vgl. W. Völker: Philo, S. 201 Anm. 2, wo eine Anzahl Stellen gesammelt sind. «Gott pflanzt die Tugenden in die Seele, wobei unser Alexandriner an das Paradies denkt, oder Gott streut seinen Samen in die Seele aus.»

⁸⁰ De Iac. I, 4 (32 II 6).

⁸¹ De parad. 63 (32 I 322).

⁸² Ebd. 63 (32 I 323); de Hel. et ie. 9 (32 II 418). Opertus erat Adam virtutum velamine priusquam praevaricaretur.

⁸³ De parad. 12 ff. (32 I 272 ff.); ep. 45, 3. 4 (ML 16, 1142). Ex quibus colligitur paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo, sed in nostro principali, quod animatur et vivificatur animae virtutibus, et infusione Spiritus Dei.

eine ununterbrochene Fülle aller Güter zufließ ⁸⁴.» So steht der Mensch nach der Absicht Gottes, wie Ambrosius sich ihn vorstellt, in der Tat als herrliche Schöpfung vor uns. Im Gnadenzustande genießt er im Besitze göttlicher Tugendfülle als Nachbild des ewigen Gottes ein himmlisches Glück ⁸⁵.

Diese auffallende Betonung des Tugendzustandes von Adam und Eva ist ein echt ambrosianisches Lehrstück in der Auffassung über den Urzustand der Stammeltern. Kein Kirchenvater hat vor ihm diese Ansicht so stark vertreten. Auch hat er etwa gegenüber einem Athanasius und den Kappadoziern eindeutiger und klarer den Gnadenzustand hervorgehoben ⁸⁶. In der Lehre vom Gottesbild lehnt sich Ambrosius sehr stark an Origenes an, und deutlich finden wir hier die Spuren Philos, der sowohl von Plato, wie von der Stoa beeinflusst, über allen aber doch religiös denkt ⁸⁷. Dieser spricht vom *πνεῦμα Θεῖον*, das als Geschenk Gottes nur im Menschen sich findet und seine Gottebenbildlichkeit begründet ⁸⁸. Indem nun aber bei Philo der Geist Ausgangspunkt ist, um bis zur Gottesschau vorzudringen, freilich durch Mitteilung Gottes, bleibt Ambrosius bei der *praktischen Bedeutung der Vernunft zur Tugendentfaltung* stehen und zeigt vor allem das Glück im Tugendbesitze ⁸⁹. Hier dürfte wohl die Stoa ihren Einfluß ausgeübt haben. Die Herrschaft des Geistes über die Regungen und Triebe des niederen Menschen ist stoische Weisheit. Zusammenfassend schreibt F. Wagner: «Das Wesentliche in diesem Begriff (stoischer Tugend) ist also die Energie oder Tatkraft ⁹⁰.» Bedeutet dieser Erwerb für die Stoa das Ziel, durch eigene Kraft und Fähigkeit erworben, so ist er für den Bischof Mittel zum Zwecke und ohne Gnade Gottes undenkbar ⁹¹. Darin zeigt sich die neue Stellung und der tiefgreifende Unterschied.

⁸⁴ De exc. Sat. II, 47 (ML 16, 1327) cum in paradiso positus bonorum omnium iugis successus afflueret; (und nachher: sed praevaricatione damnata in labore diurno, gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis). Ferner: expl. Ps. 1, 3 (64, 4) nam si tenuisset *infusam sibi a domino* aeternae illius coelestisque delectationis *gratiam*, nec saecularibus captus amisisset *illacebris*...; ebd. 1, 35 (64, 31); de bono mor. 19 (32 I 721).

⁸⁵ Vgl. auch F. H. Dudden: The life, vol. II S. 612 ff.

⁸⁶ Vgl. J. Tixeront: Histoire des dogmes, Bd. 2 S. 135 ff.

⁸⁷ Für Origenes siehe die gesammelten Stellen bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 86: Bild Gottes. Was Philo betrifft, urteilt W. Völker: Philo, S. 167: «Er kann eine gute Strecke Weges mit diesen Mächten (griechischer Intellektualismus und weltliches Bildungsstreben) gemeinsam gehen, sich weithin die Formulierungen der Philosophenschulen aneignen, aber er legt ihnen einen fremden Sinn unter, weil er sie alle von Gott aus versteht und umdeutet, weil er sie einbettet in sein religiöses Fühlen.»

⁸⁸ W. Völker: Philo, S. 160 ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.

⁸⁹ Ausführlicher folgt Ambrosius wieder den Darlegungen Philos in der Schilderung der Paradiesesflüsse, als Symbole der Kardinaltugenden. Vgl. J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 90 f.

⁹⁰ Antike Ethik, S. 112.

⁹¹ P. de Labriolle drückt diese eigene Formulierung entlehnten Gedankengutes folgendermaßen aus: «Chaque notion morale prend ainsi, en passant par son âme de chrétien, un sens, une efficacité, une portée nouvelles.» In: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, Bd. 2 col. 1104.

Das ungetrübte Glück wird jählings abgebrochen durch die erste Sünde der Stammeltern ⁹³. Nicht nur für sie, für alle ihre Nachkommen, die Gott schon in Adam voraussah ⁹⁴, ist der Paradieseszustand vorbei. Ausgestoßen aus dem Antlitze Gottes ⁹⁵, sind Adam und Eva hinabgesunken in die ewige Knechtschaft des Teufels ⁹⁶ und der Sünde ⁹⁷. Verfallen nicht nur dem leiblichen Tode, sondern vor allem dem Tod der Seele ⁹⁸, verdammt für alle Zeiten ⁹⁹. «Von welchen Gütern, von welcher Seligkeit, von welcher Gnade bist du herabgesunken und in welches Elend bist du gefallen. Du hast das ewige Leben verlassen und bist in den Tod gesunken, begraben im Irrtum ¹⁰⁰.»

Was hier vor allem interessiert, ist der sittliche Zustand des gefallen Menschen. Deutlich spricht Ambrosius von der schweren *Schuld*, die Adam durch sein Vergehen auf sich geladen hat und alle, die durch leibliche Geburt von ihm abstammen, erbmäßig belastet. Quia hereditarium iniquitatis glutinum mentibus inhaesit humanis, opus est liberantis auxilio ¹⁰¹. Erbsünde ist Verlust der Gnade, Tod der Seele ¹⁰². Schreckenenerregend sind die *Folgen* der Adamstat, die sich im täglichen Leben auswirken. Nicht ist der Mensch derart gefallen, als ob er naturhaft schlecht wäre. Sein eigentlichstes Merkmal aber heißt: schwach, erbärmlich schwach. «Wir sind ganz

⁹² Exp. Lc. IX, 34 (42 IV 451); ebd. VII, 194 (32 IV 371). In Anlehnung an I Cor. 15, 49 und nach dem Vorbild des Origenes (vgl. oben Anm. 87. Texte bei H. v. Balthasar) findet Ambrosius mannigfache Namen, um den Zustand des gefallen Menschen zu kennzeichnen, in schroffem Gegensatz zum Paradiesesmenschen. So spricht er in de off. I, 244 (ML 16, 95) nacheinander von der imago diaboli, imago terreni, imago mortis, imago vitiorum. In ex. VI, 42 (32 I 234) finden wir terrestris effigies; in exp. Ps. 118 s. 12, 12 (62, 258) wird terra caelum gegenübergestellt; in expl. Ps. 35, 8 lesen wir imago peccati.

⁹³ Näheres über Erbsünde und Sünde siehe bei J. Huhn: Ursprung des Bösen; dazu die Rezension von O. Falier in: Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 59 1935, S. 604–608. Ferner: J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, 3. Abschnitt: Die Aufrichtung des «Reiches dieser Welt» durch Sünde und Satan, S. 43 ff. F. H. Dudden: The life, vol. II S. 614 ff.

⁹⁴ De parad. 60 (32 I 321) in Adam deus omnes homines praevidebat...

⁹⁵ Apol. Dav. 69 (32 II 346).

⁹⁶ Ep. 41, 7 (ML 16, 1115).

⁹⁷ De Iac. I, 12 (32 II 12).

⁹⁸ De exc. Sat. II, 6 (ML 16, 1317); ebd. II, 47 (ML 16, 1327); de bono mor. 2.15 (32 I 704. 716).

⁹⁹ Exp. Lc. VII, 73 (32 IV 312); ebd. X, 57 (32 IV 477); ferner: expl. Ps. 38, 29 (64, 205). Es trifft auch den Leib: nemo potest damnationem carnis evadere nisi quem Christus redemerit, exp. Lc. V, 81 (32 IV 214).

¹⁰⁰ De parad. 70 (32 I 328); exp. Lc. VII, 141. 142 (32 IV 344 ff.).

¹⁰¹ Exp. Ps. 118 s. 4, 22 (62, 78); exp. Lc. I, 37 (32 IV 34) durch die Taufe parvuli a malitia reformantur. Ebd. VII, 234 (32 IV 387) Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt. Expl. Ps. 38, 29 (64, 205) Nemo salvus esse potest quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxae conditionis hereditas adstrinxit ad culpam. De fide V, 60 (ML 16, 661) Haereditario igitur mulier delinquebat errore. Ep. 45, 13 (ML 16, 1144).

¹⁰² Expl. Ps. 40, 1 (64, 230). Sicut enim per appetentiam interdicti fructus amiserat gratiam... Vgl. dazu, was oben S. 14 bes. Anm. 78 über die Paradiesesgnade gesagt wurde.

arm geworden, weil wir durch den Betrug der Schlange das kostbare Gewand der Tugenden verloren haben, ausgeschlossen aus dem Paradiese, verworfen aus dem Vaterlande, in die Verbannung geschickt, entblößt selbst und ohne Schutz des Leibes, den vorher die Gehege der Tugenden schützten, nachher die Vergehen entkleideten¹⁰³.» Der Mensch ist ein durchaus fleischlicher Mensch geworden, ohne Gnade und tugendlos, ist seine sittliche Kraft der Macht des Bösen, der sinnlichen Lust, nicht mehr gewachsen. Der Leib als Sitz der bösen Begierlichkeit¹⁰⁴, das Fleisch als die *ministra peccati*¹⁰⁵, werden der wilde Widerpart der geistigen Seele und beschwören einen stetigen Kampf herauf zwischen Gut und Böse¹⁰⁶.

Der innere Grund der Sünde bleibt aber der *Wille*¹⁰⁷. Sünde ist freie Übertretung des göttlichen Gesetzes. Dieser Umsturz im Menschen, wodurch der Leib die Herrschaft an sich gerissen hat, ist verbunden mit Nacht und Finsternis in der Erkenntnis. Ambrosius denkt dabei beinahe ausschließlich an Heilserkenntnis¹⁰⁸. Anderes Wissen kommt für ihn ja kaum in Frage. Der Zustand der Disharmonie bleibt auch in dem von der Schuld freigesprochenen Gerechten. Im Anschluß an das siebente Kapitel des Römerbriefes schildert der Bischof den Zwiespalt im Innern mit bewegten Worten¹⁰⁹.

Die schlimme Umwälzung des paradiesischen Zustandes zeigt sich vornehmlich in der *Freude*. Gnade und Tugend hat der Mensch durch die Sünde eingebüßt. So versiegte auch die Quelle jener Wonne in Gott. Noch aber ist die Freude da, indes nicht mehr als Wirkung harmonischer Eintracht, sondern als *sinnliche Lust*, die den Geist beeinflusst und statt belebender Strom aus frischer Quelle, vergifteter Ursprung todbringenden Verderbens ist. Der Teufel versteht es nämlich, den Dingen falsche Namen zu geben. So sagt er, Verwegenheit sei eine Tugend, und die Habsucht tarnt er mit dem Namen Fleiß. Die körperliche Lust nahm den Typus der Schlange an. Sie erregt die Sinne, der Sinn lenkt die ausgebrochene Leidenschaft auf den Geist über. Die Lust ist also der erste Quellgrund der Sünde; denn sie pflegt die Sinne, die Sinne aber den Geist zu befangen¹¹⁰. Diese traurige Folge der Erbsünde, d. h. die Freude an all dem, was die Sinne ergötzt, vor allem Verirrungen gegen die Tugend der Reinheit, Reichtum, Macht, Mode usw., betont Ambrosius überaus stark. Die Lust zieht den Menschen mit sturer Macht von allem ab, was zu Gott und damit

¹⁰³ Expl. Ps. 40, 4 (64, 232).

¹⁰⁴ De Noe 12 (32 I 421).

¹⁰⁵ De poen. I, 73 (ML 16, 488).

¹⁰⁶ Exp. Lc. IV 65, 67 (32 IV 172); expl. Ps. 43, 75 (64, 315); de Isaac 13, 64 (32 I 652. 687); de bono mor. 12. 26. 40 (32 I 713) usw.

¹⁰⁷ De Iac. I, 10 (32 II 10). Non est quod cuiquam nostram adscribamus aerumnam nisi nostrae voluntati, nemo tenetur ad culpam, nisi voluntate propria deflexerit ... voluntarium sibi militem eligit Christus, voluntarium servum sibi diabolus auctionatur. De Cain II, 25 (32 I 400).

¹⁰⁸ Vgl. J. Huhn: Ursprung des Bösen, S. 147.

¹⁰⁹ De Iac. I, 15 (32 II 14); exp. Ps. 118 s. 20, 46 (62, 467); expl. Ps. 35, 18 (64, 61).

¹¹⁰ De parad. 73 (32 I 331). Über die Anlehnung an Philo siehe ebd. Fußnote, sowie W. Völker: Philo, S. 81.

zum wahren Glück führt. Sehr logisch ist es deshalb des Bischofs innigste Angelegenheit, ununterbrochen auf die edle, schöne Freude hinzuweisen, welche das in Christus ermöglichte Gnaden- und Tugendleben trotz Verzicht auf diese irdischen Glücksgüter schon auf Erden, vor allem aber im anderen Leben, mit sich bringt. Diesen Gegensatz finden wir trefflich in der folgenden Stelle ausgedrückt: «Als kräftigsten Ansporn zur Tugend hat Gott die Freude der ewigen Seligkeit in Aussicht gestellt; daß die Freude auch ein heftiger Ansporn ist zur Sünde, hat der Teufel ausgedacht ¹¹¹.» Adam selber, so fährt er erklärend fort, ist Hinweis auf die Tatsache dieser beiden Wahrheiten. So steht denn dieses Erdenbild, der «neue» Mensch vor uns: im Sündenzustande, bar jeder höheren Einsicht und Heilserkenntnis, kraftlos für gute Werke, jeder wahren Tugend beraubt, irrt der Gefallene von zahlreichen Leidenschaften und oft maßlosen Trieben hin und her geworfen, ruhelos auf der fluchbeladenen Erde umher, sich mit allen Fasern an die niedere, sinnliche Lust klammernd.

In aufrichtigem Mitleid mit dieser schwachen Kreatur, selbst in hohem Grade aber die Verwirklichung seines Idealmenschen, sieht hier nun der Bischof sein weites Arbeitsfeld. Wo immer er Mittel und Wege findet, die zum wahren Glücke der dem Teufel verklavten Menschheit führen, greift er sie auf. Wie durch Feuer werden dabei die guten, bei heidnischen Philosophen entdeckten Lehren, im Christuswort der Hl. Schrift geläutert. Trotz mancher Spur des Urbildes, finden wir beim hl. Ambrosius eine klare, in den Hauptzügen fertige Lehre über Urzustand und Sündenfall. In der Ansicht über die Erbsünde dürfte wohl Origenes von besonderer Bedeutung sein ¹¹². Was die Folgen der Erbsünde betrifft, so ist die Lehre der Väter,

¹¹¹ Expl. Ps. 1, 1 (64, 3). Als Anfang und Einleitung zur Psalmenerklärung wirkt diese Stelle um so charakteristischer.

¹¹² Origenes ist zwar gerade, was die Erbsünde anbelangt, eine umstrittene Persönlichkeit. W. Völker, Origenes, führt S. 26 die verschiedenen Ansichten an. Er selbst ist gegen eine Annahme. Indes erwähnt er ebd., wie sehr Origenes «die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes betont». Auch H. v. Balthasar: Origenes, verteidigt S. 96 diese Ansicht: «Wenn es auch wahr ist, daß der Mythos des (individuellen) Sündenfalls in einem Vorleben den theologischen Begriff der Erbsünde verunmöglicht, so hat Origenes doch eine tiefe Einsicht in die ausnahmslose Solidarität aller Menschen in der Schuld.» Siehe die Texte ebd. S. 97. Besonders kommen in Frage der Römerkommentar und Homilie in Lev. Diese Lehre ist sicher nicht ohne Einfluß geblieben. — Gleich Origenes legt auch Ambrosius die Einheit des Menschengeschlechtes und dessen Sünde aus der Ethymologie des Wortes Adam dar. Man vergleiche Origenes contra Cels. 4, 40 (MG 11, 1093) mit Ambrosius Exp. Ps. 118 s. 1, 15 (62, 15). Nach H. v. Balthasar lesen wir a. a. O. S. 97: «Über Adam und über seine Sünde werden das philosophische Verstehen die gewinnen, die wissen, daß in der (hebräischen) Sprache Adam Mensch bedeutet und daß an den Stellen, die scheinbar von Adam handeln, Moses die Wesenslehre vom Menschen entwickelt.» Der Mailänder spricht seine Gläubigen an: Ante enim confusus es in Adam et Eva ... denique nudus factus es ... ita ut diceret tibi deus: Adam, ubi es? cum illi dicit, tibi dicit; Adam enim interpretatione Latina homo dicitur, hoc est: homo ubi es?

Ähnlich herrschen verschiedene Ansichten über die Erbsündelehre bei Philo. Vgl. W. Völker: Philo, S. 76.

gewisse Eigenheiten abgerechnet, im allgemeinen dieselbe. Vor Ambrosius aber hat kaum einer so klar von der Erbsünde als Schuld und Schwächezustand aller Menschen gesprochen, ihr Wesen im Verlust der Gnade gesehen¹¹³. Der große Schüler Augustinus hält sich ganz an die Lehre des Meisters¹¹⁴.

Diese beiden Wahrheiten, Paradiesesmensch und Sündenmensch, sind die Eckpfeiler, die die gesamte bischöfliche Tätigkeit des Mailänders tragen. Alle seine Schriften, auch diejenigen, die man unter den dogmatischen aufzuzählen beliebt, wollen Wegweiser sein aus einem Zustand in den anderen. Hier zeigt sich auch die auffallende Einheit im ganzen Schriftwerk. Ambrosius kennt eben nur diese Aufgabe, den Gefallenen die Rettung zeigen, sie hinzuführen in das Reich, das allein besteht, das Reich des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes¹¹⁵, damit alle eins seien. Das ist die Vollkommenheit und die Vollendung¹¹⁶. Seinen Gläubigen in den verschiedensten Variationen von Beispielen und Bildern aus der Bibel und dem täglichen Leben zeigen, daß die sündhafte Lust kein Glück ist, sondern schlimmste Verirrung, anderseits aber Tugendübung in der Kraft der göttlichen Gnade den Menschen aus diesem kläglichen Zustand befreit und ihm herrliches Glück hier auf Erden und erst recht in der Ewigkeit ermöglicht: darin erschöpft sich, wie schon angetönt wurde, die große Seelsorgsarbeit unseres Kirchenlehrers. Mit Recht sagt darum Schwane: «Seine dogmatischen Erörterungen sind meist nur gelegentliche, zur Begründung von moralischen Wahrheiten ausgeführte, keine besonders scharf und genau gezeichnete. Aber in diesem Teil der Dogmengeschichte, welcher uns die Entfaltung und stets genauere Darstellung der anthropologischen Dogmen beschreiben soll, gebührt dem hl. Ambrosius wegen seiner deutlichen Ausprägung der Lehre von der Erbsünde eine besondere Stelle¹¹⁷.» Aus solcher Einstellung erkennt man wiederum die Bedeutung der Offenbarung. Sie ist schließlich der tiefer liegende Grund, daß Ambrosius von einem Punkte aus alles überblicken und die entsprechenden Richtlinien geben kann.

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

Die Lehre von der Erbsünde bei Ambrosius und Augustinus

¹¹³ J. Tixeront: *Histoire des dogmes*, schreibt Bd. II S. 279: Il est difficile de se rapprocher plus de saint Augustin que ne le fait ici saint Ambroise.

¹¹⁴ Vgl. J. Mausbach: *Die Ethik des hl. Augustinus*, Bd. II S. 145 ff. — J. E. Niederhuber: *vom Reiche Gottes*, S. 46.

¹¹⁵ Expl. Ps. 61, 8 (64, 383).

¹¹⁶ De Isaac 59 (32 I 683).

¹¹⁷ J. Schwane: *Dogmengeschichte*, Bd. II S. 623.

Rückkehr

Zu ihm kehren wir wieder zurück. Verführt durch die teuflische Schlange, hat der Mensch doch in voller Freiheit aus eigener Schuld sein Glück verloren. Der Stolz, die größte Sünde im Menschen, weil eben in ihm die Sünde ihren Anfang nahm, das Geschoß, womit uns Satan im Beginn verwundete und zugrunde richtete, der Stolz, dem selbst der Teufel den Verlust seiner Gnadennatur zuschreiben muß, dieser Stolz, der den Menschen betörte, Gott gleich zu sein, um Gutes und Böses zu erkennen, der den Menschen in seinen von Gott gesetzten Schranken nicht ruhen ließ, dieser Teufelsstolz war die Ursache, daß sich von Geschlecht zu Geschlecht der todbringenden Schuld traurige Erbschaft übermittelte¹¹⁸. Häufig erwähnt der Bischof auch den Ungehorsam als das Vergehen der Stammeltern. «Die Schlange hat durch Ungehorsam die Sünde eingeführt¹¹⁹.» Sowie in Anlehnung an Basilius, die Unmäßigkeit¹²⁰. Es ist nicht grundlos, diese Auffassung zu erörtern. Es sind die Vergehen, die dem Menschen jetzt noch auf seinem Wege zum Ziele die größten Hindernisse sind. In ihrer Bekämpfung durch Übung des Gegenteils, wird vor allem die Rettung liegen.

Derart liegt Gottes Geschöpf darnieder, daß es aus eigener Kraft sich nicht zu erheben vermag. Die Initiative zur Rückkehr liegt bei Gott, in seiner unendlichen Barmherzigkeit. Gott ist zwar gerecht. Er bestraft das Böse und belohnt das Gute. Immer aber überwiegt seine Barmherzigkeit¹²¹; denn er ist voll der Barmherzigkeit, auch wenn er sein Urteil ausführt¹²². Die volle Strafe ist zwar bereit für die Gottlosen, in seinem Erbarmen aber will Gott den Kelch nicht bis zur Hefe ausgießen¹²³. Ja, Gott ist barmherzig. Er will lieber verzeihen als strafen¹²⁴. Kann er sein Erbarmen zeigen, dann tut er es in reicher Fülle, gilt es zu strafen, dann ist er nachsichtig¹²⁵.

In diesem Erbarmen ließ Gott den Menschen nicht in seiner verzweifelten Lage. Das Bild selbst (Christus) kommt zu dem, der Nachbild ist, und sucht den, der

¹¹⁸ Exp. Ps. 118 s. 7, 8 (62, 131); ebd. s. 18, 47 (62, 421); ep. 73, 5. 6 (ML 16, 1252).

¹¹⁹ Exp. Ps. 118 s. 3, 34 (62, 60).

¹²⁰ De Hel. et ie. 7 ff. (32 II 416 ff.). Basilius hielt die erste Sünde für eine Sünde der Unmäßigkeit, deshalb betont er so sehr das Fasten. Vgl. Hom. in famen et sicc. 7 (MG 31, 323); sermo de ren. saeculi 208 (MG 31, 639); sermo de ieiunio (MG 31, 170). Im Paradies gab es keinen Wein und Fleischgenuß. — Ausnahmsweise bezeichnet Ambrosius die erste Sünde als eine Unzuchtssünde, denkt aber an die der Engel in Beziehung auf Gen. 6, 2. Vgl. apol. Dav. 4 (32 II 301) und de virg. I, 53 (ML 16, 203).

¹²¹ De ob. Theod. 25 (ML 16, 1394). Barmherzig und gerecht ist der Herr, sagt die Schrift und erbarmend unser Gott. Zweimal ist von der Barmherzigkeit die Rede, einmal von der Gerechtigkeit, vom zweifachen Gehege der Barmherzigkeit umfriedet.

¹²² Exp. Ps. 118 s. 20, 40 (62, 464); de Cain II, 15 (32 I 391).

¹²³ Exp. Ps. 118 s. 20, 41 (62, 465).

¹²⁴ De Noe 42 (32 I 440).

¹²⁵ De poen. I, 16 (ML 16, 471).

nach seinem Gleichnis geschaffen wurde, um ihm wieder Gestalt zu geben, jene Gnadengabe, die der Mensch von Gott bei der Erschaffung empfing, da er ihn anhauchte, *ut iterum signet, ut iterum conformet, quia amisisti quod accepisti*. Weil der Sünder das Siegel nicht bewahren konnte und im Sündenzustande nichts Göttliches mehr besaß, sondern nur Menschliches, deshalb kam unser Herr Jesus Christus¹²⁶. Christus ist der große Retter, der durch sein kostbares Blut und sein heiliges Kreuz, seinen Tod die Menschen erlöste¹²⁷. Er hat den Schuldschein ans Marterholz geheftet¹²⁸, und durch das blutige Lösegeld befreite er die in Satans Sklavenschaft schmachtenden Sünder. «Weißt du nicht, daß dich die Schuld Adams und Evas der Knechtschaft überantwortet hat? Weißt du nicht, daß Christus dich losgekauft, nicht gekauft hat? Nicht durch Gold und Silber seid ihr losgekauft, sondern — so ruft der Apostel Petrus —: durch das kostbare Blut des Lammes¹²⁹.» Die Erlösung ist Werk barmherziger Liebe Gottes. Darob jubelt das Herz des Bischofs in echter Christusbegeisterung der jungen Kirche, die in lebendigem Glauben zutiefst erfaßte, was Christus der Menschheit gebracht hat. Es jubelt das Hirtenherz des Seelsorgers trotz der Not, die er zugleich wieder leidet in seiner seelisch und leiblich schwer heimgesuchten Herde. Immer wieder erhebt ihn der Triumph Gottes, in dem alle Menschen triumphieren: das Kreuz des Herrn. Nackt und bloß steigt er ans Marterholz, so wie der Mensch aus Gottes Hand hervorging. Wie der erste Mensch im Paradies lebte, so trat der zweite ins Paradies ein. Und zum Zeichen dafür, daß er nicht nur für sich allein siegte, sondern für alle, streckte er die Arme aus, um so alles an sich zu ziehen, um das Irdische wieder mit dem Himmlischen zu versöhnen¹³⁰.

Es genügt aber nicht, daß der Gottmensch herniedersteigt, erlösend den Menschen zu befreien. Sehnsuchtsvoll ruft Ambrosius seinem Herrn entgegen: «Wir

¹²⁶ Exp. Ps. 118 s. 10, 16 (62, 212). An eine Selbsterlösung ist bei Ambrosius nicht zu denken. So sagt er vom gefallen Menschen: «Nachdem Adam im Paradiese ohne Führer den gewiesenen Weg verlor, wie hätte er aus der Wüste den verlorenen Weg ohne Führer wieder finden können ... exp. Lc. IV, 8 (32 IV 143). Siehe ferner: expl. Ps. 43, 68 (64, 310); ebd. Ps. 43, 48 (64, 295). *Ubi autem gratia, non utique merito operum nec iustificatione virtutum, sed liberalitate donantis, electione redimentis*.

¹²⁷ Expl. Ps. 43, 43 (64, 293); apol. Dav. 22 (32 II 312 f.); de Ios. 42 (32 II 102); exp. Lc. V, 90 (32 IV 217).

¹²⁸ De fuga s. 57 (32 II 206); exp. Lc. X, 106 (32 IV 495).

¹²⁹ De Iac. I, 12 (32 II 12); de incar. 56 (ML 16, 832); ep. 41, 7 (ML 16, 1115).

¹³⁰ Exp. Lc. X, 109, 110 (32 IV 496 f.); ebd. IV, 67 (32 IV 173). Wie soll mich ein Engel ins Paradies zurückführen, nachdem Satan selbst und seine Engel den Thron, den sie empfangen, nicht zu bewahren vermochten?

Expl. Ps. 43, 11 (64, 268) ... *nisi ipse Jesus venisset ... De incar. 54 (ML 16, 832). Ergo ex nobis accepit, quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro: et quod nostrum non erat, ex suo nobis divina sua largitate conferret*.

Vgl. auch J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, 4. Abschnitt: Der Wiederauf- und Ausbau des Reiches Gottes durch Christus, S. 76 ff.

folgen dir, Herr Jesus, aber hole uns, damit wir dir folgen, da keiner ohne dich emporsteigen kann. Du nämlich bist der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Möglichkeit, der Glaube, der Lohn. Nimm die Deinen auf als der Weg, bestärke sie als die Wahrheit, belebe sie als das Leben ¹³¹.» Christus ist der Weg, den das verlorene Ebenbild gehen muß, um wieder Ebenbild Gottes, Paradiesesmensch zu werden. Er muß nun der eigentliche Besitz jedes einzelnen Gläubigen werden, damit jeder so Anteil habe an den Erlösungsfrüchten. «Was nützt es mir, da ich mir so vieler Sünden bewußt bin, wenn Christus kommt, und er nicht in meine Seele kommt, nicht zurückkehrt in mein Herz, wenn nicht Christus in mir lebt, Christus in mir spricht. Zu mir also muß Christus kommen, für mich muß es eine Ankunft Christi geben ¹³².» Wie nun Christus näherhin Weg, Wahrheit und Leben ist, soll der Verlauf der Arbeit zeigen.

Ziel

Und wohin führt uns dieser Weg? Wie schon angedeutet wurde, zu dem, was wir einstens verloren hatten, ja noch mehr. Ambrosius schreibt den Satz nieder: *O felix ruina, quae reparatur in melius* ¹³³. Die Erlösung bringt uns nicht nur Befreiung von Schuld und Sühne, sondern in der Gnade Christi die Fülle der Kinderschaft Gottes, die noch mehr besagt, als der Gnadenzustand des Paradieses. Plus est enim dei esse filium, quam possidere terram ¹³⁴. Durch diese Gaben sind auch jene Quellen der wahren Freude wieder erschlossen, die Quellen jenes seligen Lebens schon hier auf Erden, von dem kein Ohr gehört und von dem in keines Menschen Herz etwas gedrungen ist ¹³⁵. Das Leben bekommt einen unendlich hohen Sinn, einen Zweck von ebenso großer Bedeutung, ein Ziel, dem gegenüber jedes andere wertlos ¹³⁶, jedes Glück freudlos, mit einem Wort, alles ein Nichts wird ¹³⁷. Dem gegenüber selbst die Leiden und Härten, die Nöten dieser Zeit nicht zu ver-

¹³¹ De bono mor. 55 (32 I 750).

¹³² Exp. Lc. X, 7 (32 IV 457) Ambrosius unterscheidet also deutlich zwischen objektiver Erlösung und subjektiver Aneignung der allgemeinen Erlösungsfrüchte. Diese Lehre finden wir aber schon bei Origenes. Siehe die Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 269 ff., unter dem Titel: Aufbruch. Über die Bedeutung dieser Lehre von der Gottesgeburt bei Origenes und der Folgezeit, siehe H. Rahner: Die Gottesgeburt, S. 351 ff.

¹³³ Expl. Ps. 39, 20 (64, 225); de Iac. I, 21 (32 II 18). *Fructuosior culpa quam innocentia*. Ep. 45, 15 (ML 16, 1144). Zum «augustinischen» «O felix culpa» vgl. J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 76 Anm. 5. Siehe den ganzen Abschnitt: Die Gnade Christi (als «Kindschaftsgnade») in ihrem Verhältnis zur Urstandsgnade.

¹³⁴ Exp. Lc. V, 61 (32 IV 206).

¹³⁵ Expl. Ps. I, 25 (64, 19).

¹³⁶ De off. II 26 (ML 16, 110).

¹³⁷ Ebd. I, 28 (ML 16, 32), «wir bezeichnen nur das für nützlich, was der Seligkeit des ewigen Lebens, nicht was der Lust des gegenwärtigen frommt. Wir erblicken auch keinerlei Vorteile in Reichtum und Vermögensschätzen, sondern halten diese für Nachteile, wenn man nicht darauf verzichtet.» Exp. Ps. 118 s. 5, 32 (62, 100). *Vanitas est sollicitudo vitae huius*.

gleichen sind ¹³⁸, für das gerade sie besonders ins Gewicht fallen ¹³⁹. Christus ist der Weg zu höchster Vollendung und Herrlichkeit in Gott aus tiefster Not und Nacht heraus. Die ewige Seligkeit, der Lohn für treue Nachfolge Christi, ist *der* Gedanke, der Ambrosius in seinem Tun und Lassen bewegt. Adam schon ward ins Paradies gesetzt, ut aeterna delectatione fruere ¹⁴⁰. Auf dem gewaltigen Umweg über Sündenfall im Paradies und Erlösung durch den Gottessohn, wird uns die ewige Freude wieder zuteil. «Jede Seligkeit kommt vom Herrn ¹⁴¹.» Es ist nun leicht einzusehen, daß der tüchtige Bischof jede Gelegenheit benützt, um durch den Gedanken an die Herrlichkeit des ewigen Lebens zu treuer Nachfolge Christi anzuapornen, um wo immer möglich, die Kraft dieses Motives auszunützen ¹⁴². Die Sittlichkeit des Mailänders ist Glückseligkeitsmoral. Er kennt den Menschen zu gut, um eine Tugend um der Tugend willen zu verlangen, zumal eine solche Auffassung nicht in der Hl. Schrift zu finden ist. So denkt die Stoa nicht. Verhältnismäßig wenig spricht Ambrosius von der Hölle, mehr noch vom Gerichtstag. Nicht so sehr der Schrecken, als viel mehr die Freude soll zur Tugend ermuntern. Deshalb hat er die verschiedenen Ordnungen der Gerechten im Himmel ausführlicher dargelegt, als die Leiden der Gottlosen, weil «es besser ist zu wissen, wie die Guten gerettet, als wie die Lasterhaften gequält werden ¹⁴³.»

Obwohl wir die ewige Seligkeit als reine Gnade Gottes betrachten müssen — wer den Lohn von Gott empfängt, der hat das ewige Leben, das nur der Urheber der Ewigkeit schenken kann ¹⁴⁴ —, bleibt sie doch auch die Frucht, die wir in der Gnade durch Tugendwerke erwerben. Ohne unser Mittun wirkt auch Gott nicht; denn er ist der vollkommene Lohn der *Tugenden* ¹⁴⁵. «Wir sehen also, der Himmel steht der Tugend offen» ¹⁴⁶, ruft Ambrosius aus, nachdem er viele Beispiele angeführt hat. Auch wir werden leben, wenn wir die Taten und Sitten der Ahnen haben nachahmen wollen ¹⁴⁷. So wirkt Gott auf innigste Weise mit dem Menschen zusammen. Über das Wie dieses Zusammenwirkens, wird weiter unten, wo vom Werden der Tugend gesprochen wird, die Rede sein.

¹³⁸ De off. II cap. 4 (ML 16, 106 f.); exp. Ps. 118 s. 20, 42 (62, 465).

¹³⁹ De Iac. I, 23 (32 II 19).

¹⁴⁰ Expl. Ps. 1, 1 (64, 3).

¹⁴¹ Exp. Ps. 118 s. 5, 33 (62, 100); ebd. s. 20, 42 (62, 465) Quid possumus dignum praemiis facere caelestibus? ex. IV, 13 (32 I 119).

¹⁴² Über die ewige Seligkeit des Menschen nach der Lehre des hl. Ambrosius vgl. J. E. Niederhuber: Eschatologie, IV. Die Lehre von der himmlischen Seligkeit, S. 64-99. Ferner M. Badura: Grundsätze, § 3: Die «vita aeterna», das zweite ethische Hauptprinzip, S. 16 ff.

¹⁴³ De bono mor. 48 (32 I 745). Vgl. auch J. E. Niederhuber: Eschatologie, 8. Die ethische Bedeutung und Verwertung der Lehre vom letzten Gerichte, S. 250 ff.

¹⁴⁴ De off. II, 3 (ML 16, 103).

¹⁴⁵ Exp. Ps. 118 s. 8, 11 (62, 156).

¹⁴⁶ De exc. Sat. II, 101 (ML 16, 1314).

¹⁴⁷ Ebd. II, 95 (ML 16, 1342). Über das Verdienst siehe: J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 122 f.

Geheimnis

Wenn sich Gott so erbarmungsvoll zeigt, wenn Christus aus Liebe zu uns sein kostbares Blut vergoß als Lösepreis, wenn eine nie geahnte Herrlichkeit für alle Menschen winkt, Herrlichkeit, die schon auf Erden ihren Anfang nimmt,¹⁴⁸ wie kommt es denn, daß doch so viele der irdischen Lust zum Opfer fallen? Schmerz erfüllt ruft Ambrosius hie und da in seinen Predigten aus: «Der Weg der Tugend ist eng, weit der des Lasters, deshalb sind es weniger, die in der Tugend wandeln, mehr, die in der Sünde leben. So geschieht es, daß die Zahl jener geringer ist, die den Preis der Belohnung empfangen werden, gegenüber jenen, die als Lohn für ihre schweren Sünden das entgegengesetzte Los des Richterspruches trifft¹⁴⁹.» Hier spricht Ambrosius ein Geheimnis aus, das seinem Schüler Augustinus schwerste Bedrängnis verursachen wird. Der Bischof weiß um das Geheimnis der Praedestination. «Schön heißt es, daß die Schritte des Mannes vom Herrn gelenkt werden, denn es kommt nicht auf den Wollenden, noch auf den Laufenden an, sondern auf Gottes Erbarmen, wenn einer ohne Sünde seinen Weg geht. Wer nämlich pflanzt und begießt, ist nichts, Gott allein aber, der das Wachstum gibt, gebührt mit Recht das Lob der Tugenden¹⁵⁰.» Es liegt in Gottes freier Gnadenwahl zu rufen, wen er will, seine Gnade nach Gutdünken auszuteilen, da kein Mensch irgendein Anrecht darauf hat. «Die Jünger wohl hegten den Wunsch, in Samaria Aufnahme zu finden, doch Gott ruft, welche er dessen würdigt, und macht fromm, wen er will¹⁵¹.» Für den Kirchenlehrer ist es klar, daß in der Kirche Gottes das Geheimnis der Vorherbestimmung waltet¹⁵². Alles ist daher Gott zuzuschreiben, der dich berufen hat¹⁵³.

Dieser Berufung entspricht andererseits ein *Verlassen* Gottes. Zwar ist nicht jede Abkehr eine Verwerfung. Auf zweifache Weise kann der Herr sich von den Menschen zurückziehen. Die einen will er dadurch zur Buße ermahnen, die anderen läßt er ganz fallen. «Für gewöhnlich zieht sich Gott von jenen zurück, die er prüfen will, voll und ganz aber von jenen, die er verwirft. So verließ er Judas, nicht aber den heiligen Job. Gott hat dem Teufel nur Macht über sein Gut und seinen Leib

¹⁴⁸ Über den Unterschied: «seliges Leben» hier auf Erden und «ewiges Leben» als Belohnung nach dem Tode, vgl. J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 143 ff. und 191 ff. Ebenso: M. Badora: Grundsätze, S. 22 ff.

¹⁴⁹ Expl. Ps. 40, 7 (64, 233); ep. 7, 11 (ML 16, 908); exp. Ps. 118 s. 12, 49 (62, 279); ep. 70, 11 (ML 16, 1237).

¹⁵⁰ Exp. Ps. 36, 50 (64, 109); ep. 50, 5 (ML 16, 1156).

¹⁵¹ Exp. Lc. VII, 27 (32 IV 293); ebd. I, 33, 34 (32 IV 31/32); ebd. VII, 236 (32 IV 387) Si omnium iustitia, ubi dei gratia? quis tu es, qui invidias deo?; de Cain I, 31 (32 I 366); exp. Ps. 118 s. 10, 39 (62, 226); ebd. s. 19, 24 (62, 434); de parad. 29 (32 I 286); expl. Ps. 43, 48 (64, 295).

¹⁵² De Abr. II, 74 (32 I 627). Intra ergo ad ancillam meam et filium facies ex illa, ut agnoscas in praedestinatione fuisse semper ecclesiam dei et paratam fidei fecunditatem, quando iuberet dominus, prorumpere, sed voluntate domini certo reservatam temporis.

¹⁵³ Ebd. (32 I 628) ne te ipsum iustificares, sed omnia tribueres deo, qui te vocavit.

gegeben, nicht aber über die Seele ¹⁵⁴.» Wer aber ohne Gott ist, für den gibt es keine Rettung mehr, da ohne sein Beistand der Weg zur Seligkeit unmöglich wird. Von einer solchen Seele nimmt der Teufel Besitz ¹⁵⁵.

Trotzdem aber will Gott, daß alle Menschen gerettet werden; denn das ist der Zweck seines Kommens: alle Sünder zu heilen ¹⁵⁶. Die gesamte Menschheit ist durch seine Barmherzigkeit erlöst worden, da Christus für alle gemeinsam gestorben ist und für jeden einzelnen ¹⁵⁷. «Gott ist es, der sich nähert... er will allen Ursache des Heiles sein, nicht des Todes ¹⁵⁸.» Diese Wahrheit muß alle Menschen mit zuversichtlicher Hoffnung erfüllen. Allen will Gott die höchsten Güter der Vorherbestimmung, Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung angedeihen lassen. Wie kann jener dich verdammen, fragt der Prediger, der dich aus dem Tode erlöst hat, für den er sich aufopferte, da er wußte, daß dein Leben der Lohn seines Todes ist ¹⁵⁹? So sehr verlangt Gott die Seele zu retten, daß er sich allen anbietet, auch jenen, die ihn nicht suchen ¹⁶⁰.

Wenn viele doch nicht gerettet werden, so ist es ihre *eigene Schuld*. Christus kam als Arzt, um den Kranken seine Medizin zu bringen. Wer zugrunde geht, muß die Ursache seines Todes sich selbst zuschreiben ¹⁶¹. Immer bleibt den Menschen der freie Wille, in empörender Sünde die Gesetze des Herrn zu übertreten. Der Bischof erklärt seine Lehre klar am Beispiel Adams und Judas. Beide erhielten die Hilfe Gottes. Ersterer im Gebot, letzterer in der Wahl zum Apostel. Keiner wurde zur Sünde genötigt, quia uterque, si quod acceperat custodisset, a peccato potuit abstinere ¹⁶². Gar nie kann als Urheber des Bösen Gott verantwortlich gemacht werden. Die Bosheit beginnt beim Menschen, wie auch die Juden in abschreckender Weise Zeugen sind ¹⁶³.

Die vorherbestimmt sind, sind in *Christus Jesus vorherbestimmt*. «Von Anfang an sind wir zur Annahme der Kindschaft Gottes durch Christus Jesus bestimmt ¹⁶⁴.» Ambrosius will in diesen Worten nichts anderes, als die Lehre des hl. Paulus wiederholen. Christus ist uns gleich geworden und hat es durch sein Leiden und Sterben

¹⁵⁴ Exp. Ps. 118 s. I, 18 (62, 17).

¹⁵⁵ De Cain II, 32 (32 I 405). Vita autem divino gubernaculo destituta praecipitatur et in graviora prolabitur ... cum deus deseruit hominem ingruit diabolus.

¹⁵⁶ De parad. 39 (32 I 295); de fuga s. 6 (32 II 167).

¹⁵⁷ Exp. Ps. 118 s. 18, 42 (62, 419); ep. 76, 7 (ML 16, 1261).

¹⁵⁸ De interpell. Iob III, 29 (32 II 266); exp. Ps. 118 s. 8, 57 (62, 186).

¹⁵⁹ De Iac. I, 26 (32 II 20).

¹⁶⁰ Exp. Ps. 118 s. 18, 41 (62, 418).

¹⁶¹ De Cain II, 11 (32 I 388) eo quod ii qui pereunt sua pereant negligentia, qui autem salvantur secundum Christi sententiam liberentur, qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire.

¹⁶² De parad. 39 (32 I 295); de bono mor. 29 (32 I 730).

¹⁶³ Exp. Lc. VI, 48 (32 IV 251); exp. Ps. 118 s. 20, 27 (62, 458).

¹⁶⁴ Exp. 76, 4. 5 (ML 16, 1260).

ermöglicht, daß wir ihm ähnlich werden. Er ist das Haupt aller Gerechten, die er durch Verzeihung der Sünden, durch Gnade und Wiedergeburt in der Taufe zu seinen Brüdern erhoben hat. In ihm werden alle Heiligen gesegnet¹⁶⁵. In dieser übernatürlichen Zeugung durch den Sohn, durch die wir berufen werden zur Annahme an Kindes Statt, geschieht es, daß wir durch das Bild Nachbild werden. Der Sohn nämlich gefällt Gott aus sich, wir durch den Sohn, und in dem Maße leben wir in der Kindschaft Gottes, als Gott selbst in uns das Bild des Sohnes schaut¹⁶⁶. In Christus wird die eine große Völkerfamilie gestaltet, in der es keine Unterschiede mehr gibt, sondern nur Leben in Christus. Es ist die heilige Kirche, der fortlebende Christus, die Mutter der Gläubigen, die Gnadenspenderin, das Heil aller Menschen¹⁶⁷.

Was wir immer wieder bei Ambrosius beobachten müssen, das gilt auch hier. Seine Lehren sind allgemein noch zu wenig einheitlich durchgeführt und nicht bis ins einzelne erwogen. Es kann plötzlich Aussprüche geben, die sich fast wie ein Querbalken über die Straße legen. So gibt es auch in der Praedestinationslehre noch Inkonsistenzen. Um zu beweisen, daß Gott nicht auf Bitten hin (die Mutter der Zebedäussöhne), sondern kraft der Verdienste den Himmel schenkt, wird die Paulusstelle aus dem Römerbrief 8, 29 angeführt: *Quos praescivit et praedestinavit* mit der Fortsetzung: «Gott hat also nicht vorher bestimmt, bevor er erkannte; deren Verdienste er aber vorher erkannte, deren Belohnungen hat er vorher bestimmt¹⁶⁸.» Indes darf man diesen Ausdruck nicht zu streng beurteilen. Sogleich wird nachher erklärt, daß der Herr diese Gabe *non duobus apostolis, sed omnibus discipulis, etiam sine cuiuscumque precatione, voluntaria sui voluntate contulerit*¹⁶⁹. Das Denken des Mailänders ist zu sprunghaft und momentgebunden, als daß man so vereinzelte Redewendungen auf die strenge Waage legen dürfte, ohne dabei ungerecht zu werden. Deutlich läßt der Prediger seine Zuhörer wissen, daß wir soviel empfangen, als Gott in freier Entscheidung uns zugeteilt hat; denn was er für uns als genügend beurteilt, goß er über uns aus¹⁷⁰.

Diese wenigen Bemerkungen zeigen jedenfalls klar, wie sehr Ambrosius um das Geheimnis wußte. Es läßt uns einen Einblick tun in die Auffassung unseres Sittenlehrers betreff der Gnadennotwendigkeit im Tugendleben. Es zeigt uns doch offensichtlich, daß die ewige Seligkeit, das einzige und letzte Ziel unseres Ringens und

¹⁶⁵ De patr. 52 (32 II 154).

¹⁶⁶ De fide V, 90 (ML 16, 666); de Sp. S. II, 64 (ML 16, 756).

¹⁶⁷ Vgl. B. Citerio: *Lineamenti sulla concezione teologica della Chiesa in Sant'Ambrogio*, in: *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, S. 33-68. Ferner: J. E. Niederhuber: *vom Reiche Gottes*, bes. S. 85 ff.

¹⁶⁸ De fide V, 83 (ML 16, 665).

¹⁶⁹ De fide V, 84 (ML 16, 665).

¹⁷⁰ De Sp. S. I, 92. 93 (ML 16, 726/7).

Strebens, ein Gnadengeschenk der Berufung Gottes ist. Dies deutet darauf hin, wie infolgedessen auch der Weg dazu Werk der Gnade ist. Namentlich ist es Christus, als der Erlöser und das Haupt seines Leibes, der durch solche Lehre so recht in den Mittelpunkt der ganzen Sittenlehre rückt.

Rückblick

Das sind kurz zusammengefaßt jene Grundwahrheiten, die der hl. Ambrosius aus der Schrift schöpft und aus denen heraus er die Richtlinien für das praktische Christenleben ableitet. Trotz großer Abhängigkeit steht er als selbständiger Sittenlehrer vor uns. Seine Lehre bildet ein abgeschlossenes Ganzes und was sehr auffallend ist, der Bischof bleibt sich gleich vom ersten Werk bis zum letzten. Mit machtvoller Sicherheit, fast problemlos, führt er seine Herde zum Ziele, in lauterer Christusliebe und stets sich opfernder Hingabe. Er unterscheidet sich von seiner Vorzeit. Klemens von Alexandrien, der als Sittenlehrer ebenfalls bedeutungsvoll ist, weiß kaum etwas von einer Erbsünde¹⁷¹. Ihm ist Christus vor allem der Logos, der Vermittler der Wahrheit¹⁷². Mit Ambrosius teilt er die Christusliebe. Er ist aber Philosoph, seine Werke haben etwas apologetischen Einschlag. Es ist kaum anzunehmen, daß er den Mailänder beeinflußt hat. Dieser ist durch und durch Moralist, Bischof in einer Zeit, da das Christentum den Wahn der Heiden weitgehend überwunden hatte. Längst schon geht es um Klarlegung der eigenen Doktrinen. Große Ähnlichkeit hat er mit dem hl. Basilius, der ebenfalls sehr auf praktische Seelsorge eingestellt ist, dessen Werke in seinem Schrifttum Spuren hinterließen. Aber gerade im Exameron zeigt sich Ambrosius mehr noch als Moralist. Basilius ist auch spekulativer Theologe. Um so intensiver ist Ambrosius Pastor. Tertullian und Cyprian übertrifft der Mailänder gerade durch sein Maßhalten und Zusammenfassen dessen, was diese mehr einzeln darboten. Fest steht unser Bischof auf dem Lehrfundament der zwei bedeutenden Alexandriner Philo und Origenes. Auch nur ein kurzer Einblick in die Schriften dieser beiden läßt gleich erkennen, wie Ambrosius diese seine Lehrer ausschreibt und in lateinischer Prägung die Gedanken selbständig zu formen versteht, wobei ihm die Hl. Schrift der unverrückbare Wahrheitsmesser war. Dadurch, sowie in seiner Berührung mit ciceronianisch-stoischer Sittenlehre, steht er auch diesen gegenüber wiederum als eigene Persönlichkeit vor uns.

Ambrosius stellt so auf moralischem Gebiete durch die dogmatische Fundierung einen gewissen Höhepunkt dar. Er verstand es, im Lichte der Offenbarung aus all

¹⁷¹ Vgl. K. Ernesti: Die Ethik des Klemens von Alexandrien, S. 41.

¹⁷² Vgl. C. Mondésert: Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture, S. 48.

dem Bestehenden mit einigen Ergänzungen eine einheitliche Sittenlehre aufzubauen, eine Sittenlehre, die jeder philosophischen Künstelei und Sonderstellung für einige besonders Begünstigte abhold ist. In ihrer schlichten Einfachheit ist sie eine echte Volkslehre. Der große Schüler Augustinus wird als bedeutender Philosoph an sein Schriftwerk herantreten, seine Lehren nicht mehr rein autoritativ, sondern wo möglich spekulativ zu begründen suchen. Ob wohl die Bedeutung des Lehrers immer genügend erkannt worden ist? Finden wir den Gegensatz zwischen Reich Christi und Reich Satans schon bei Origenes, so noch plastischer bei Ambrosius. Er erinnert sehr stark an den Gottesstaat des Schülers¹⁷³.

¹⁷³ A. v. Harnack: Dogmengeschichte, Bd. III³, S. 43, spricht sogar die Ansicht aus, daß Augustinus ohne den Einfluß des Ambrosius seine *Civitas Dei* nicht geschrieben hätte. Es ist immerhin bemerkenswert, daß der Bischof von Hippo mindestens 150 mal ausdrücklich den Mailänder erwähnt. Vgl. hierzu: A. Paredi: S. Ambrogio, *La conquista più bella*, S. 351-370.

II. TEIL

Die Tat

Nachdem kurz die dogmatischen Grundlagen dargestellt worden sind, sollen im folgenden die Lehren über die Tugenden näher ins Auge gefaßt werden. Es ist nicht leicht, in allen Punkten ein klares Bild zu zeichnen und all die verschiedenen Aussprüche, die sich auf denselben Gegenstand beziehen, auf einen Nenner zu bringen. War in den großen Linien im Lehrgebäude des wortgewandten Predigers eine erwägenswerte Einheit festzustellen, so wird die Sache etwas anders, wenn es gilt, die einzelnen Bausteine einer Front zu untersuchen. Allerlei Unbehauenes treffen wir da an. Darin ist sich der Lehrer freilich treu geblieben, daß er auch über die einzelnen Tugenden nicht als Philosoph spricht, sondern als Seelenhirte, der große Lebenserfahrung besitzt und in der Volkspsychologie sich gut auskennt.

Tugendübung ist in der Auffassung des Mailänders religiöse Betätigung. Dadurch eben unterscheidet er sich — oft wurde darauf hingewiesen — von der stoischen Tugendlehre. Für ihn besteht der Anfang der Tugend im Ablassen von der Sünde¹. In ihr sieht er selbst das Fundament des Heiles². Einmal sagt Ambrosius sogar: «Wäre die Sünde nicht, dann gäbe es nicht nur keine Bosheit, sondern vielleicht auch keine Tugend, die weder bestehen, noch sich hervortun könnte, wenn es nicht einige Keime der Bosheit gäbe³.» Wiederholt werden ferner der Glaube⁴, die Frömmigkeit⁵, die Gerechtigkeit⁶, die Beobachtung der Gebote

¹ Expl. Ps. 1, 18 (64, 14) Exordium ergo processionis ad virtutem est abstinere a peccato.

² De Noe 10 (32 I 420) ... nihil reliqui ad salutem supersit, cum salutis fundamentum virtus defecerit.

³ De parad. 39 (32 I 295) Weil im Paradiese die Möglichkeit zur Sünde gegeben war, die als Keim aufgefaßt wird, steht dieser Ausspruch nicht im Widerspruch mit dem sündelosen Zustand des Paradieses, wie er von Ambrosius aufgefaßt wird. — Über die Herkunft dieses Satzes von dem Stoiker Chrysippus über Laktanz siehe: J. Huhn: Ursprung des Bösen, S. 87 ff., sowie die Rezension dieser Arbeit von O. Faller: Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 59 1935, S. 605.

⁴ Expl. Ps. 39, 4 (64, 231); de Abr. I, 3 (32 I 503).

⁵ De off. I, 126 (ML 16, 60); exp. Ps. 118 s. 18, 45 (62, 421).

⁶ Exp. Lc. V, 65 (32 IV 208); de Abr. II, 68 (32 I 624).

Gottes⁷ als die Grundlagen der Tugend angeführt. Solche Mannigfaltigkeit zeigt zugleich gut, wie Ambrosius sich gegen jede Systematik im strengen Sinne einstellt, wie er sich oft der momentanen Eingebung überläßt. In der Tugend scheiden sich die Geister, denn «der Bosheit steht der Teufel voran, den Tugenden Christus⁸.» Sie ist der gerade Weg zum Himmel. «Die Tugend allein ist übertoll der Frucht des ewigen Lebens⁹.» — Was sagen nun die Aussprüche des Sittenlehrers über den Werdegang der Tugend, was über ihr Wesen, und welches sind die verschiedenen Arten? Damit ist die Gliederung dieses Teiles angegeben.

Das Werden der Tugend und ihre Ursachen

Erinnern wir uns daran, wen Ambrosius zur Tugend führen will. Es ist der gefallene, in Sünden und Leidenschaften verstrickte Mensch. «Nachdem der Mensch in Adam und Eva aus dem Paradiese ausgeschlossen auf das Land verbannt worden war, begann er überall herumzuschweifen und lebte im Irrtum dahin, ohne jede Spur erhebender Freude¹⁰.» Ausgangspunkt ist dabei die Wahrheit, daß der Mensch nicht total zerfallen ist. Auf einen Einwurf der Gegner, wieso Gott gut sein könne, da er nicht nur das Böse in der Welt zuließ, sondern selbst ein solches Ausmaß nicht verhinderte, hören wir die Antwort: «Die Anschuldigung wäre dann freilich berechtigt, wenn die Bosheit derart die Kraft der Seele und die verborgensten Tiefen des Herzens verderben würde, daß sie auf keinen Fall ausgemerzt werden könnte und das Gift unheilbarer Wunden zu tiefst in unserer Seele säße¹¹.» Daraus ergibt sich die Frage, was der Mensch von *Natur* aus zur Tugendentfaltung mitbringt. Anschließend soll untersucht werden, worin seine eigene Tätigkeit bestehe, was der *Gnade* zuzuschreiben ist und ob beim Kirchenlehrer von Mailand auch die Lehre von *eingegossenen* Tugenden zu finden sei.

⁷ Exp. Lc. V, 82 (32 IV 214).

⁸ Expl. Ps. 37, 35 (64, 164).

⁹ De off. II, 18 (ML 16, 108); ebd. II, 6. 7. 9 (ML 16, 105 - 108).

¹⁰ Ep. 71, 4 (ML 16, 1241) Ambrosius schreibt in *castellum relegatus*. Er denkt dabei an das Hohe Lied Kap. 7, 11: *veni frater meus, exeamus in agrum requiescamus in castellis*; denn in de Isaac 69 (32 I 691) lesen wir: *requiescamus inquit in castellis, ad quae Adam, cum de paradiso eiectus esset, fuerat relegatus*.

¹¹ De parad. 41 (32 I 298). Bedeutend ist die Fortsetzung dieser Stelle: *Esset enim aptior huius querellae locus, quod cum omnia possit deus, hominem tamen perire sit passus*.

Die Ausstattung der Natur

a) Die Antwort auf die vorgelegte Schwierigkeit zeigt, daß die Erbsünde den Menschen nicht völlig ruiniert hat. So lehrt Ambrosius: «Die Seele ist ihrer Natur nach gut ¹².» Auch der Leib ist und bleibt ein Gotteswerk von vortrefflicher Güte ¹³. Die Fähigkeiten der Seele sind gleichfalls erhalten geblieben. Was den Verstand betrifft, lesen wir folgendes: «Da nämlich der hl. Paulus sagt, daß er vernunftmäßig dem Gesetze Gottes diene, beweist er, daß die Vernunft in sich selbst gut ist, wenn sie nicht durch das Fleisch besiegt wird und naturhaft so geschaffen, daß sie dem Irrtum widersteht. Wenn sie also besiegt wird, ist sie eine Vernunft der Sünde, die nicht kraft der Natur, sondern des Fleisches wegen fällt und besiegt, gleichsam Namen und Eigenschaft des Siegers antritt ¹⁴.»

Ebenso ist von seiten des Willens die Voraussetzung gegeben: die *Freiheit*. Wo Zwang oder irgendwelche Nötigung besteht, kann keine Tugend werden. «Auch das Kind kann sich, freilich nicht aus Tugend, sondern wegen Unfähigkeit und Unkenntnis von der Sünde enthalten; selbst dem unvernünftigen Vieh kann es zukommen... Darin unterscheidet sich die Wesensbestimmung des seligen Mannes von der des Viehes, daß der weise Mann den Gesetzen *willensmäßig* unterworfen ist, nicht aus Zwang, *voluntate, non necessitate* ¹⁵.» Es handelt sich hier nicht um irgendwelches Freisein von Behinderung, es geht um die eigentliche *Wahlfreiheit*, die die Kenntnis notwendig voraussetzt. Der Vergleich mit dem Kinde, sowie das Wort, das der eben zitierten Stelle unmittelbar vorangeht: *beatus ille qui haec (in lege eius meditabitur die ac nocte) faciat consilio ratione prudentia*, lassen keinen Zweifel darüber. Der Mensch bestimmt sich selbst zur Tat: *voluntate arbitra, sive ad virtutem propendimus sive ad culpam inclinamur* ¹⁶.

b) Das sind die unerläßlichen Grundlagen jeder Tugend, mit einem Wort von Ambrosius oft einfach Natur ¹⁷ genannt. Diese also ist in sich gut, aber aus sich *ohne* Tugend. Es gibt keine angeborenen Tugenden. Was aber längst vorher Aristoteles mit seinen *Anlagen* und nach ihm die Stoiker gelehrt haben, findet sich auch bei unserem Bischof: es gibt im Menschen natürliche Neigungen, etwas wie Keime, für diese

¹² De Isaac 5 (32 I 645).

¹³ Ex. VI cap. IX (32 I 246 ff.); de Noe 18 (32 I 426).

¹⁴ Exp. Lc. VIII, 50 (32 IV 416); de Noe 3 (32 I 414) ... *naturae bonum omnibus inest*.

¹⁵ Expl. Ps. I, 30 (64, 25); exp. Lc. VI, 77 (32 IV 265) *Non potes dicere quia noluit (Deus) te bonum facere, ante quem posuit bonum et malum, ut non ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium*. Ebd. VIII, 57 (32 IV 420); de Iac. I, 1. 10 (32 II 3. 10).

¹⁶ De Iac. I, 1 (32 II 3).

¹⁷ Das Wort Natur kommt bei Ambrosius sehr oft vor. Es hat die verschiedensten Bedeutungen, die fast jedesmal erst aus dem näheren und entfernteren Umtex t eruiert werden müssen. Es bedeutet: Gesamtheit der geschaffenen Dinge, einzelne Dinge, ihr Wesen, die Seele, den Leib, die Art, sehr oft die in der Gnade wieder hergestellte Seele, auch die von der Erbsünde belastete.

oder jene Tätigkeit. Die Kleriker werden ermahnt: «Ein jeder soll seine natürlichen Anlagen erkennen und sich dem widmen, was er als das Passende für sich erwählte¹⁸.» Indes kümmert sich der Bischof nicht so sehr um physische Anlagen, als vielmehr um moralische. Daran liegt es ihm, zu wissen, daß Gott in seiner Barmherzigkeit Heilmittel aufbewahrte zur Tilgung der Sünde und die Fähigkeit, jede Befleckung zu reinigen, nicht auslöschte¹⁹. Selbst bei den Heiden, denen doch jeder Gnadenbeistand abgeht, sind gewisse Tugenden zu finden, wie Barmherzigkeit, Nüchternheit, und auch Juden sind nicht ohne Keuschheit, großen Eifer und viel Sorgfalt in der Schriftlesung²⁰. Es gibt also eine natürliche Möglichkeit zur Tugendentfaltung. Gott selbst hat bei der Schöpfung den Menschen Kräfte und Triebe eingepflanzt und die Vernunft als königliche Herrschaft über sie eingesetzt²¹. Jetzt noch besitzt er diese Keime. Ihre Natur aber hat sich vielfach geändert. Neben diesen guten Trieben machen sich überaus stark die gegenteiligen bemerkbar. Die reinen und unreinen Tiere, die Noe in seine Arche führte, sind ein Bild der guten und schlechten Regungen und Triebe im gefallen Menschen. Sie gründen auf gewissen *semina et quasi principia*, die in unserer Seele ruhen²². Im weiteren Sinne sind diese Triebe selbst gleichsam als die verschiedenen sittlichen Anlagen der einzelnen zu betrachten, die der Schöpfer aller Dinge wohl kennt und gerade deshalb durch Belohnung zur Tugend aufruft²³. Sie sind im Leben des Menschen das treibende Element, wobei die guten kaum bemerkbar sind und fast völlig von den bösen überwuchert werden. Mit Ungestüm reißen sie den Erdenpilger beinahe widerstandslos zu ihrem Ziele hin. Unvernünftige Regungen sind es, die ihren Sitz vornehmlich im Leibe haben, aber auch in der Seele und ganz und gar von den Sinnen abhängig sind und der sinnlichen Lust²⁴. Wenn Ambrosius von keimhaften, bösen Trieben spricht, die *naturaliter* im Menschen sind, so ist das richtig zu verstehen, da er ausdrücklich betont, daß die Seele die widerspenstigen Triebe nicht *naturaliter* besitze²⁵. Als Unterscheidung muß der Zustand vor und nach der Sünde der Stammeltern berücksichtigt werden. *Naturaliter* heißt es in diesem Falle, weil der Mensch mit unreinen Trieben behaftet, mit einer besudelten Natur zur Welt kommt. Der Grund ist die Erbsünde. Es ist unmöglich, Ambrosius ohne diese Lehre der Erbsünde richtig zu verstehen. Da liegt im Schlechten nicht einfach Vernunftwidriges, sondern in erster Linie Gott Widriges, Drang zur Sünde, Sünde selbst. Kopiert

¹⁸ De off. I, 214, 215 (ML 16, 87).

¹⁹ De parad. 41 (32 I 298).

²⁰ Expl. Ps. 1, 41 (64, 35) Diese Ansicht, daß Heiden Tugenden haben können, findet sich auch bei Origenes. Vgl. z. B. Comm. in ep. ad Rom. IX, 24 (MG 14, 1225).

²¹ De Iac. I, 4 (32 II 6).

²² De Noe 41 (32 I 439).

²³ De vid. 79 (ML 16, 259).

²⁴ Vgl. vor allem den Anfang von de Iac. (32 II 3 ff.).

²⁵ De Abr. II, 26 (32 I 582).

Ambrosius in diesen Lehren rundweg Philo, so betont er noch mehr den sündhaften Charakter der Sinnenlust, eben auf Grund seiner dogmatischen Fundamente ²⁶.

Der gefallene Mensch bleibt auch nicht ohne innere *Führung*. Jeder hat in sich den Drang nach Wissen ²⁷. In sittlicher Hinsicht vermag der Mensch natürlicherweise zu erkennen, was schlecht ist und daher gemieden werden muß, vermag zu erfassen, daß das Gute als ein Gesetz zu erfüllen ist; denn «wir lesen, daß das Gebot Gottes nicht wie auf steinernen Tafeln eingeritzt ist, sondern durch den Geist (bei der Schaffung des Menschen) des lebendigen Gottes besitzen wir es in unsere Herzen eingegraben ²⁸.» Es handelt sich hier um das Naturgesetz, wovon auch die Stoiker sprechen. Ambrosius lehnt sich freilich durchaus an Paulus an, da er stets den Römerbrief in Verbindung damit zitiert. Er will offensichtlich die Lehre der Stoa, die er sicher kennt, nach seiner Art überwinden und ersetzen. Praktisch tut sich dieses Gesetz im Menschen kund im *Gewissen*, das der getreue Wächter ist über die menschlichen Handlungen. Es ist die Vernunft, die Rechenschaft gibt vor und nach der Tat. Wohl besteht die Aufgabe des Gewissens vornehmlich darin, als Richter über die begangenen Akte aufzutreten, indem es lobt oder anklagt. Daraus folgt das gute oder schlechte Gewissen, das dem Menschen köstliche Freuden oder unselige Bedrängnis verschafft. Auf seine Stimme kommt es an, ob wir im Besitze wahren Glückes sind oder nicht. Es ist «ein wahrhafter und unbestechlicher Schiedsrichter über Strafe und Lohn ²⁹.» Darin aber erschöpft sich seine Aufgabe nicht. Es ist überhaupt der verborgene Führer im Menschen, auf den man sich stützen kann, da es sich schon vor und während einer bösen Tat regt oder ³⁰ in Ruhe verharret, falls eine gute Handlung folgt. *Bona conscientia non eget defensione verborum, quae suo nixa est testimonio, ipsa sui iudex est. Adversus calumniantes et peccatores iustus suo iudicio contentus est* ³¹. Es ist dem Menschen

²⁶ Vgl. W. Völker: Philo, S. 79-89.

²⁷ De off. I, 125 (ML 16, 60). Was die Übereinstimmung mit dem gleichnamigen Werke de officiis von Cicero betrifft, sei hier hingewiesen auf die deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 32: J. E. Niederhuber: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften ... III. Bd. wo in den Fußnoten fortlaufend auf Cicero verwiesen wird.

²⁸ De parad. 39 (32 I 296); de Iac. 1, 4 (32 II 6); ep. 73, 2. 3 (ML 16, 1251); de fuga s. 15 (32 II 175).

²⁹ De off. I, 44. 45 (ML 16, 36); de poen. II, 103 (ML 16, 522).

³⁰ De off. I, 46 (ML 16, 36) Du siehst das Gastmahl eines Sünders. Frage sein Gewissen! Riecht es nicht übler denn als Gräber? Exp. Ps. 118 s. 14, 7 (62, 302) Das Gewissen ist das leuchtende Auge im Leibe.

³¹ Expl. Ps. 38, 13 (64, 193); siehe auch Anm. 28. Über die Bedeutung von conscientia in der Stoa vgl. M. Waldmann: Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen, in: Theologische Quartalschrift, Jahrg. 119, Tübingen 1938, S. 332-371. Waldmann legt gegen J. Hebing, der in seinem Artikel: Über conscientia und conservatio im philosophischen Sinn bei den Römern von Cicero bis Hieronymus (in: Philos. Jahrbuch 35, 1922, S. 121-135; 215-231; 301-326) beweisen will, daß conscientia nur das nachfolgende Gewissen sei, überzeugend dar, daß das Wort conscientia bei Cicero «Gewissen im Vollsinn des Wortes» bedeutet. «Mag auch die

eine Lebensnorm. — Diesem Erkennen entspricht das Wollen, das das Handeln anregt³² und der Tat vorausgehen muß³³. Wieder sagt es der Apostel, wie der Wille in sich nach dem Guten strebt³⁴. Dieses Willensstreben dem Menschen absprechen und zugleich nichts der Charakter- und Verstandesbildung überlassen, heißt dem Menschen den Menschen ausziehen³⁵.

Mit dieser Lehre von den keimhaften Anlagen, die in der an sich guten Natur verborgen sind, ist zugleich eine zweite Grundlage und Voraussetzung der Tugendübung gegeben, nämlich die Vielfalt der Möglichkeit. Daß hier wiederum nur das gute oder schlechte Handeln in Frage kommt, dürfte nach dem obigen klar sein. So sagt Ambrosius, daß jedes Geschöpf wandelbar ist. Dies trifft nicht nur jene, die schon tatsächlich gesündigt haben, sondern überhaupt alle, die durch ein Vergehen der Verderbnis der Natur anheimfallen können. Darum konnten auch die Engel fallen³⁶. «Die Natur des Menschen ist der Gegensätze fähig, so daß Bosheit und Tugend in sie Eintritt haben³⁷.» Wiederholt führt der Bischof das 7. Kapitel des Römerbriefes an, wo Paulus in bewegten Worten den schmerzlichen Zwiespalt schildert.

c) Um ein ganz bedeutendes Element in der Frage nach der Möglichkeit der Tugend, ein Charakteristikum in der Lehre des Kirchenvaters zu treffen, müssen wir auch nach dem Grunde des Widerstreites im Menschen forschen. Er wurde bereits erwähnt. Der allerletzte ist die Sünde. Ihr ist es zuzuschreiben, daß sich das Niedere gegen das Höhere, die Leidenschaft gegen die Vernunft erheben kann, da diese ihre Herrschaft einbüßte. Dabei ist das Wort *Herrschaft* zu betonen. Abhängig von der Stoa, teilt der christliche Sittenlehrer ihre Ansicht von einer völligen Unterdrückung aller Triebe und Regungen nicht. Seine Ansicht ist diese: «Die Vernunft kann die Leidenschaften mäßigen, nicht aber ausmerzen, eradicare . . . Es ist unmöglich, daß einer, der leicht zum Zorn geneigt ist, nicht zornig werde, wohl aber, daß

Macht des Gewissens zunächst und besonders nach der Tat sich offenbaren . . ., so erhebt die conscientia (recta, animi, mentis) doch ebenso schon vor und während der Tat ihre mahnende Stimme und bildet für jedermann Regel und Richtschnur seines ganzen Lebens, von der es nicht gestattet ist, auch nur um eines Fingers Breite abzuweichen.» S. 364, Conservatio, die als vorangehendes Gewissen wirken soll, so J. Hebing, «erlangt nach Cicero sittliche Bedeutung nur in ihrer Einordnung und Unterordnung unter die Vernunft», M. Waldmann, S. 350. So hat sich auch Ambrosius an Cicero anlehnen können.

³² De off. I, 98 (ML 16, 53).

³³ Expl. Ps. I, 30 (64, 26) . . . volo, mundare, quo ostenderet operationibus nostris voluntatem praeviam esse debere.

³⁴ De Iac. I, 15 (32 II 14) Trahor invitus ad culpam. Mens odit, caro concupiscit. Vgl. Röm. 7, 14 - 23.

³⁵ Ex. IV, 13 (32 I 119) Siehe dazu die Fußnote, in der auf Cicero hingewiesen wird. De fide II, 52 (ML 16, 570) alia voluntas hominis, alia dei. Denique quod scias vitam in voluntate esse hominis.

³⁶ De Sp. S. I, 64 (ML 16, 720).

³⁷ De Noe 41 (32 I 439).

er durch die Vernunft sich mäßige, die Zorneswut unterdrücke, vom Strafen ablasse, wie auch der Prophet uns lehrt, wenn er sagt: zürnet, aber sündigt nicht. Er gestand zu, was Natur ist und unterdrückte das Schuldhafte³⁸.» Am Beispiel einer Familie erläutert Ambrosius seine Auffassung; denn was dort der Hausvater, das ist die Verstandeskraft in der Seele und die Seele in bezug auf den Leib³⁹. Abraham, das Bild eines Weisen, war reich, quia regebat sensus inrationabiles⁴⁰.

Wenn wir trotzdem bei Ambrosius in Anlehnung an die Stoa Stellen finden, die von einer vollkommenen Leidenschaftslosigkeit sprechen, so dürfen wir nicht vergessen, daß es auch eine christliche Apatheia gibt. Es soll dadurch der heidnische Begriff verdrängt und überwunden werden. Ambrosius braucht zwar, seiner ganzen Art gemäß, hie und da etwas überspitzte Formulierungen. Sein Apatheiebegriff hat indes durchaus christlichen Inhalt. Leidenschaftslosigkeit bedeutet frei sein von sündhaften Regungen und damit stille Ruhe in Gott. Stufenweise steigt der Christ zu diesem Ideal empor, vom Kindesalter bis zum Vollalter Christi Jesu. Allen obliegt diese Aufgabe. Der Weg dazu ist nur mit den Gnadenmitteln der Kirche, mit Christus möglich. J. Stiglmayer hat in seiner Beschreibung der christlichen Apatheia trefflich auch den Gedanken des Mailänders ausgedrückt. Er sagt: «Gegenüber der rein natürlichen Apatheia der Stoiker hat die christliche Apatheia einen unvergleichlich höheren Ursprung in der übernatürlichen Gnadenausstattung. Sie ist für den gefallenen Menschen ein mit heiligen Mitteln des Gebetes und der Selbstverleugnung anzustrebendes und mit Hilfe der Gnade zu erreichendes Gut. Sie hat zum Vorbild den leidenschaftslosen Christus⁴¹.» Die weiteren Ausführungen werden diese Worte bei Ambrosius bestätigen.

Im natürlichen Zustand nun, das heißt im Zustande der Erbsünde, ist die Führung des Menschen, die Vernunft, schwach. «Durch die Leidenschaften versinkt

³⁸ De Iac. I, 1 (32 II 3-4); ebd. I, 2 Denique non animi excidit concupiscentiam, sed facit (Christus) ne concupiscentiae serviamus. — Man achte, wie Ambrosius mit der Schriftstelle beweist.

³⁹ De Noe 38 (32 I 436).

⁴⁰ De Abr. II, 20 (32 I 578) Mit dieser Lehre trennt sich der nüchtern denkende Ambrosius von seinem Vorbild Origenes, der Vernichtung jeglicher Leidenschaft verlangt. Vgl. W. Völker: Origenes, S. 46. Ähnlich spricht auch Philo. Er kann indes auch gegen die Apatheia das Wort ergreifen und, Aristoteles folgend, von der rechten Mitte der Tugenden reden. W. Völker: Philo, schreibt S. 136: «Philo fühlt als Jude, und dann fordert er keine Vernichtung der *πάθη*, sondern ihre Zügelung durch den *λογισμός* und ihre maßvolle Bekämpfung durch die *ἐγκράτεια*... Wie Philo aber auch den platonischen Dualismus vertreten konnte, eine negative Wertung des Körpers, weil er herabziehe und jeden Aufschwung des Geistes hemme, ebenso mußte er folgerichtig auch die Ausschaltung von *αἰσθησις* und *πάθος* fordern.» So denkt auch Ambrosius. Maßgebend aber ist ihm immer das Sündhafte in den Trieben und in der Sinnenlust, das Hindernis treuer Nachfolge Christi.

⁴¹ Zitiert bei J. Stelzenberger: Frühchristliche Sittenlehre, S. 270 Anm. Die Stelle stammt aus dem Buche: Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten, Feldkirch 1912.

gleichsam das Ruderwerk der Seele, nachdem der Steuermann hinausgeworfen wurde, da die Vernunft selbst, wie durch Stürme und Orkane besiegt, von ihrem Posten weicht ⁴².» So bülzte die Seele ihre Kraft ein ⁴³, ihr kostbarstes Besitztum ⁴⁴, erschlaft durch das Feuer ungezügelter Begierde. Andererseits aber vermochte Johannes der Täufer in dieser Seelenkraft — *magna animi virtute* — die irdischen Lüste der Sinnlichkeit zu unterdrücken ⁴⁵ und König David die Verfolgungen und Anfeindungen als sieghafter Streiter zu ertragen ⁴⁶.

Der Leib, als der Träger der sündhaften Lust, ist der Gegenspieler der Seele. Sie beide sind zugleich Bild des guten und schlechten Menschen, für den Tugendhaften und den Sünder. Auch in dieser Auffassung hängt Ambrosius ganz von Philo ab, so daß mit Recht das Wort geprägt wurde: «Fit eo pacto, ut quemadmodum quibusdam Philo erat alter Plato, ita nobis Ambrosius est Philo Christianus ⁴⁷.»

d) Noch ein wichtiger Punkt muß erwähnt werden. Daß der Geist so schwach ist, muß einen Grund haben. Dieser liegt in dem Mangel an richtigen, tief erfaßten Erkenntnissen. Die Vernunft ist nirgends mehr fest begründet. Die kräftigende Nahrung ist ihr ausgegangen, ihr mangelt die feste Speise. «Nicht die Natur macht zum Sklaven, sondern die Torheit ⁴⁸.» «Unwissenheit und Begierlichkeit sind Krankheiten der Seele ⁴⁹.» Gut wird die Bosheit dem Rauche gleichgestellt, da sie die Schärfe des Geistes stumpft ⁵⁰, so daß dieser, bar des reinen Lichtes, den Sinn mit schmutzstarrender Finsternis speist ⁵¹. Unmittelbare Folge dieser Unwissenheit ist der Mangel an Tugenden zur Bezähmung der Leidenschaften und Triebe. Der Mensch weiß ja gar nicht, was überhaupt als Tugend und zuchtvolle Lebensweise bewertet wird. Ambrosius ist strenger Intellektualist.

Schließlich aber ist es die Gnade, die der Seele fehlt. «Selig, wem Christus selbst Festigkeit des Herzens schenkte, damit er inmitten dieses Lebens nicht straucheln kann.⁵²» Jederzeit ist sich Ambrosius wohl bewußt, daß nur die göttliche Gnade ermöglicht, was infolge menschlicher Begierde nicht erreichbar ist ⁵³.

⁴² De Noe 12 (32 I 421); ebd. 49 (32 I 447); de Isaac 2 (32 I 643). Vgl. auch die allegorische Auslegung des Streites zwischen den Knechten Abrahams und Lots, de Abr. II, 27 (32 I 583 ff.).

⁴³ Exp. Lc. VII, 143 (32 IV 346).

⁴⁴ De Noe 8 (32 I 418); de off. I, 11 (ML 16, 27).

⁴⁵ Exp. Lc. I, 32 (32 IV 31).

⁴⁶ De off. I, 237 (ML 16, 93).

⁴⁷ J. B. Aucher: *Philonis Iudaei Paralipomena Armena*, Venetiis 1826 praef. S. V.

⁴⁸ Ep. 37, 9 (ML 16, 1086).

⁴⁹ De Isaac 60 (32 I 685).

⁵⁰ De Cain II, 5 (32 I 381).

⁵¹ Exp. Lc. V, 90 (32 IV 217).

⁵² De interpell. Iob IV, 28 (32 II 290).

⁵³ Exp. Ps. 118 s. 8, 9 (62, 155) ... quod impossibile per humanas cupiditates, hoc per divinam gratiam solam posse esse possibile.

Wenn die Seele immer und immer wieder schwach genannt wird, so ist sie das nicht nur in ihrer Fähigkeit des Verstandes, sondern ebenso auch des Willens. Der Wille macht ja die Tugend aus und nicht körperliche Beschaffenheit⁵⁴. In ihm aber ruht das «Gesetz der Sünde»⁵⁵. So unterwirft sich das Fleisch «dem Willen der lenkenden Seele» nicht mehr «wie einem Joche», wie es damals war, als der Leib «des Paradieses traute Wohnstätte bezog, bevor er vom Gift der unheilvollen Schlange getroffen, frevlen Hunger fühlte und aus Eßgier über das der Seele innewohnende Bewußtsein der göttlichen Gebote sich hinwegsetzte⁵⁶.» Um so mehr ist der Wille schwach, da er, ganz von der Vernunft abhängig, auch ganz in ihrem Fahrwasser folgt. Wieder findet Ambrosius eine Lehre der Stoa in der Hl. Schrift begründet: weise und tugendhaft, Tor und Sünder sind Begriffe, die sich decken⁵⁷. Tor aber ist derjenige, der nichts weiß von der Offenbarung, von der Lehre Christi, kurz vom wahren Weg zum Glück. Infolgedessen bleibt er auch in Unkenntnis über die Art und Weise, wie der Kampf gegen die Sünde zu führen ist, welche Kräfte ihm beistehen können, und wird deshalb den sinnlichen Regungen und Leidenschaften stets unterworfen sein. In einem Brief an einen gewissen Simplician führt er das Ergebnis der Philosophen an, daß jeder Weise frei und jeder Tor Sklave ist und fährt fort: «Viel früher hat der Sohn Davids dies ausgesprochen, wenn er sagt: Der Tor ändert sich wie der Mond. Der Weise wird durch keine Furcht erschüttert, durch keine Macht betört, durch Glück nicht stolz, in Trauer nicht bestürzt. Wo Weisheit, dort ist Seelenkraft, dort ist Festigkeit und Tapferkeit.» Er fügt aber sofort hinzu: «Er bleibt vollkommen in Christus, begründet in der Liebe, festgewurzelt im Glauben⁵⁸.» Man erkennt überall die durchaus religiöse Begründung, das Reich der Übernatur, die ganz andere Schau aller Dinge in ihrem Kräftespiel von Sünde und Gnade, für oder gegen Christus.

e) Mit diesen allgemeinen Angaben über das, was die Natur zur Tugendübung mitbringt, müssen wir uns zufrieden geben, weil eine tiefere und einheitliche Darlegung der Natur und ihrer Ausstattung fehlt. Ambrosius ist in den rein psychologischen Angaben so unbestimmt und vielfältig, daß man sofort sieht, wie wenig Gewicht er philosophischen Ansichten beilegt. Er findet eben nichts Genaueres in der Hl. Schrift. Er kann sich nirgends stützen. Das eine darf man aber betonen,

⁵⁴ De vid. 75 (ML 16, 257/8); exp. Lc. VIII, 57 (32 IV 420) Non enim virtus est non posse peccare sed nolle atque ita tenere perseverantiam voluntatis.

⁵⁵ Exp. Ps. 118 s. 20, 46 (62, 467); de bono mor. 5 (32 I 706); de Iac. I, 15, 17 (32 II 14-16).

⁵⁶ Exp. Lc. VII, 142 (32 IV 346).

⁵⁷ De Cain I, 12 (32 I 347). Philo folgend, gilt Esau als Tor. ... Esau cognomine stultitiae ... tamquam in agone victus et propriae mentis infirmitate inparem se existimans ... Philo schreibt: Nachdem sie nämlich (Rebekka) die beiden sich widerstrebenden Naturen, die des Guten und die des Bösen, empfangen ... de sacr. 4. Deutsche Ausgabe: L. Cohn: Die Werke Philos von Alexandria, Bd. 3, S. 215.

⁵⁸ Ep. 37, 5 (ML 16, 1085); de Iac. II, 12 (32 II 38 f.).

daß Ambrosius nicht jener exklusiv intellektualistischen Richtung eines Sokrates oder der alten Stoa folgt, wonach die Vernunft das allein Maßgebende ist in der Seele und das Begehrungsvermögen je nach der Ansicht der einzelnen ihr mehr oder weniger gleich gesetzt wird. Er schließt sich bewußt oder unbewußt der Tradition Plato-Aristoteles an, nach der in der Seele verschiedene Teile zu unterscheiden sind. «Es gibt nämlich drei Seelenanlagen im Leibe: die eine die vernünftige, die andere die begehrende, die dritte die mutbare ⁵⁹.» Indes haben diese philosophischen Erörterungen weniger Bedeutung für ihn. Was bei ihm Wert hat ist das, was im ersten Teil dargelegt wurde: die Sünde und ihre Folgen. Hier ist der Angelpunkt, wo es gilt anzufassen, um die Welt wieder ins Gleichgewicht zu heben. Sünde heißt fern von Gott leben, dem Teufel angehören; denn «die Sünder sind Glieder des Teufels und bilden den Leib Satans, wie die Guten Glieder Christi sind und den Leib Christi bilden» ⁶⁰. «Jeder ist entweder Haus Gottes oder des Teufels ⁶¹.» Darum gibt es zwei Wege: einer ist der der Gerechten, der andere der der Sünder. Unser Leben ist aber nicht nur ein Weg, sondern auch das Leben selbst ist entweder ein Weg der Tugend oder der Gottlosigkeit ⁶². Der Sünder oder Tor ist also ein Gottloser, der sein Ziel völlig aus dem Auge verloren hat. Da man nun nichts wollen kann, ohne es vorher zu erkennen, wird es klar, daß der hl. Kirchenlehrer besonders auf diese *rectificatio mentis* sein Hauptgewicht legt. Die Vernunft muß zuerst auf den richtigen Weg gelenkt werden. Und es ergeht ihr dann wie einem Bergsteiger, der, je mehr er sich im Geiste all die Schönheiten seines Zieles überlegt, neuen Ansporn, neue Kraft erlangt, die Hindernisse seiner Wanderung zu überwinden, was aber die Festigkeit des Willens und die Übung der ihm gehorchenden Fähigkeiten nur einschließt. Das erste ist und bleibt das Erkennen.

⁵⁹ Exp. Lc. VII, 139 (32 IV 343) *tres enim animae in corpore adfectiones sunt...* Vgl. hiezu Th. Graf: *De subiecto psychico*, S. 61, wo die verschiedenen Richtungen der alten Philosophen und der Väter kurz zusammengefaßt werden. Siehe auch unten S. 94 f. Subjekt der Tugend.

⁶⁰ Expl. Ps. 37, 9 (62, 143).

⁶¹ Exp. Lc. VII, 138 (32 IV 343).

⁶² Exp. Ps. 1, 25 (64, 19). Unter dem Bilde zweier Wege, des Lebens- und des Todesweges, stellt auch die Didache in ihrem ersten Teil die christliche Sittenlehre dar. Vgl. O. Gebhardt, O. Harnack, Th. Zahn: *Patrum Apostolicorum opera*, ed. quarta minor, Lipsiae 1902, S. 216.

Die Tätigkeit des Menschen

Was bringt der Mensch mit zum Gelingen der Tugend? Ein Doppeltes verlangt sie von ihm: Streben nach Erkenntnissen (*intentio*) und Handlung. Zweck der Intention ist die Handlung, das erste in der Handlung die Intention. Doch ist im Streben nach Erkenntnissen nicht ohne weiteres die Handlung eingeschlossen. Nicht einmal dort ist von einer Handlung die Rede, wo Petrus klagt: Herr, warum sollte ich dir jetzt nicht folgen können? Mein Leben will ich für dich einsetzen. Erst später folgte die Tat, als Petrus sein Kreuz trug und der Tat des Leidens sich unterzog. Die Intention bezieht sich auf die richtigen Erkenntnisse. Bei jenem, der sein Interesse der Arzneykunde widmet, sie aber nie beruflich ausübt, ist die Strebsamkeit nach Erkenntnissen sehr groß, das Handeln aber fruchtlos und darum wird auch die Intention fruchtlos. Umgekehrt, wer sich taufen läßt, sich aber um die Tugendvorschriften nicht interessiert, zeigt wenig Streben. So kommt es, daß auch sein Handeln fruchtlos wird. Daher ist es notwendig, die Vollkommenheit beider Tugendfunktionen anzustreben, wie die Apostel es taten, von denen es heißt: Welche von Anfang an *Augenzeugen* und *Diener* des Wortes gewesen sind. Daß sie Augenzeugen waren, darin offenbart sich ihr Streben nach der göttlichen Erkenntnis; daß sie Diener waren, darin erkennt man ihr Handeln⁶³. So philosophiert Ambrosius über den Anteil des Menschen in der Tugend.

a) Das erste ist das Streben nach Erkenntnis. Wer sich im Sinne unseres Sittenlehrers ernstlich anschickt, den Weg der Tugend zu beschreiten, muß jenes Wort des hl. Petrus auf die Frage der Juden: Was sollen wir tun, werte Brüder? verwirklichen: *μετανοήσατε*, ändert euren Sinn⁶⁴! So schreibt Ambrosius im Kommentar zum Lukasevangelium: «Die erste Seligpreisung — selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich — nahmen die beiden Evangelisten (Matthäus und Lucas) auf. Sie ist in der Reihenfolge die erste und gleichsam die Mutter und Erzeugerin der Tugenden; denn wer das Zeitliche verachtet, wird das Ewige verdienen⁶⁵.» Auf die Wertung und Einschätzung der Dinge kommt es an. Für den Kirchenlehrer ist es klar, daß Gott allein den Menschen hierin belehren kann. Wir haben schon gehört, wo wir Gottes Unterweisung finden und welche Bedeutung der Offenbarung zukommt. «Zuerst freilich müssen wir die Worte des höchsten Gottes, die wir in den göttlichen Schriften lesen, für *wahr* halten und dann ihre Kraft durch *tieferes Eindringen* kennenlernen⁶⁶.»

⁶³ Exp. Lc. I, 8, 9 (32 IV 15-17) Daß der Ausdruck *Intentio* mit Streben nach Erkenntnissen übersetzt werden muß, ergibt sich aus den angeführten Beispielen. *Intentio* steht in Verbindung mit Augenzeugen, mit Maria gegenüber Martha usw.

⁶⁴ Act. Apost. 2, 38.

⁶⁵ V, 51 (32 IV 201).

⁶⁶ Exp. Ps. 118 s. 20, 56 (62, 472).

Darum also handelt es sich zu allererst in der Tugendübung: wir müssen uns bemühen, die Wahrheit kennenzulernen. Wer in den Besitz der Tugend kommen will, muß sich *gläubig* in die *Lesung* der *Hl. Schrift* versenken. Da wird die Vernunft geheilt, vom Irrtum befreit durch Einführung in die göttliche Wahrheit. Da finden sich die «soliden und besten unserer Gedanken, die für die Tugend eine treffliche Speise sind»⁶⁷. Jeden Tag sollen wir darin lesen, damit wir in der Zeit der Versuchung nicht schwach seien aus Mangel an geistiger Nahrung und uns nicht unerfahren zeigen in den göttlichen Geboten⁶⁸. In zahlreichen Stellen spricht der Bischof von den himmlischen Worten als der Speise der Seele und dies in Anlehnung an das Bibelwort: Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt⁶⁹. Er vergleicht sie mit den fruchtbaren Brosamen, die vom Tische des reichen Prassers gefallen sind. Sie heben das immerwährende Fasten auf und erfüllen die armen Sammler mit ewiger Speise⁷⁰. «Die göttliche Schrift ist das Mahl der Weisheit, die verschiedenen Bücher sind die verschiedenen Gerichte»⁷¹, das Licht, damit wir unseren Weg zu gehen wissen⁷². Durch das Genießen des Wortes ergeht es der Seele auch wie einem Hungrigen: sie wird ruhig. Sie sammelt sich in ihrer grenzenlosen Zerstreuung. «Sind die unruhigen und unsteten Gedanken vertrieben, dann wird dir Gott den ruhigen Besitz des Herzens und des Geistes geben»⁷³. So müssen wir die «weltlichen Sorgen, welche die Seele anfressen, den Geist dorren machen», entfernen, um reiche Früchte hervorzubringen, die im Dornestrüpp verwahrloster Erde nicht gedeihen⁷⁴. Man erkennt bereits, wie Ambrosius die Hl. Schrift nicht nur für sich, sondern für die Gesamtheit als Ausgangspunkt des sittlichen Lebens vorlegt. Durch sie verspricht er sich die Besserung und das Heil der Menschen.

Es genügt aber nicht, von Gott und seinen Satzungen nur zu hören, wie es auch nicht genügt, Speisen einzunehmen. Um dem Körper zu nützen, müssen sie verdaut werden. Darum verlangt auch Ambrosius, daß wir durch tieferes Eindringen in die Worte Gottes die in ihnen verborgene *Kraft* erfahren. Worte Gottes sind nicht nur leerer Schall, der die Ohren trifft. Sie sind Leben, wahre Speise. Diesen Schatz gilt es zu heben und für die *Verwirklichung* der Vorschrift zunutze zu machen. Die *Betrachtung*, das einfache Eindringen in die Offenbarung, ist das Mittel dazu. Es gibt nämlich in der Seele eine besondere Fähigkeit, quaedam virtus animae, so eine Art Mutterschoß, in dem die Samen unserer Gedanken in fruchtbarer Empfängnis aufgenommen werden, um dann die Tugend hervorzubringen, freilich auch die

⁶⁷ De Cain II, 5 (32 I 381).

⁶⁸ Exp. Ps. 118 s. 12, 33 (62, 270). Vgl. M. Badura: Grundsätze, S. 5-6.

⁶⁹ Matth. 4, 4.

⁷⁰ Exp. Lc. VIII, 16 (32 IV 399).

⁷¹ De off. I, 165 (ML 16, 71).

⁷² Expl. Ps. 43, 74 (64, 315).

⁷³ De Cain I, 44 (32 I 375).

⁷⁴ Exp. Lc. V, 81 (32 IV 214).

Laster ⁷⁵. «Weil das bloße Wort wohl nützlich ist zur Ermahnung, zu schwach aber, um zur Tat zu überzeugen, so muß die rechte Vernunft eine Betrachtung anstellen, damit sie zu dem, was das gute Wort vorschreibt — solch ein gutes Wort ist zum Beispiel, du sollst nicht ehebrechen — mit Erfolg überzeuge, nachdem sie es tiefer überlegt hat ⁷⁶.» So befruchtet das Evangelium den Geist und bestärkt den Sinn aller ⁷⁷. Mannigfach ist die Wirkung des betrachteten Schriftwortes im Herzen der Menschen. Das eine vermindert die Schuld, ein anderes tadelt die Missetat, wieder ein anderes schaufelt der Überhebung das Grab. Es gibt auch ganz kraftvolle Worte, die die Herzen stärken, wieder solche, die mehr durch sanftes Überreden dem Sünder ins Gewissen sprechen. Auch Worte heller Begeisterung können sie sein und das Herz mit Freude erfüllen, und wiederum sind welche wie Milch, rein und weiß.⁷⁸. Jetzt kann unser Geist sich bessern und Früchte tragen ⁷⁹. Wie wir das Wort Gottes umfassender besitzen, gleichsam vermehrt, wenn wir lange darüber nachdachten, so wird auch die Lebenskraft der Seele vermehrt, wie sie andererseits dem Zerfalle ihrer Lebenskraft entgegengeht, wenn Gottes Zuspruch fehlt. Das Wort Gottes ist Lebenssubstanz für unsere Seele, wodurch sie ernährt und gelenkt wird. Nichts anderes vermag die vernünftige Seele zu beleben ⁸⁰.

⁷⁵ De Cain I, 47 (32 I 377) Diese Lehre hat Ambrosius von Philo. Vgl. de sacr. 102-103 (Cohn Bd. I, S. 227); leg. alleg. III, 180 (Cohn Bd. I S. 149).

⁷⁶ De Iac. I, 1 (32 II 3). In de Cain sagt Ambrosius vom Gebet: Frequens oratio quamdam operatur disciplinam orandi, quia ipse usus docibiles dei facit, indocibiles negligentia: II, 22 (32 I 397). Exp. Ps. 118 s. 2, 1 (62, 19) ... tunc enim salubriora consilia credimus, si propensiore meditatione examinata videantur.

⁷⁷ Exp. Lc. I, 4 (32 IV 12).

⁷⁸ De bono mor. 20 (32 I 722/3) Sermonum autem cibos esse docet et alibi Salomon dicens: favi mellis sermones boni ... alius qui culpam coerceat, alius qui iniquitatem corripiat...

⁷⁹ Exp. Ps. 118 s. 2, 2 (62, 20).

⁸⁰ Ebd. s. 7, 7 (62, 130/1). Auch Philo zitiert aus dem Buche Deut. 8, 3 das Wort bei Matth. 4, 4: Nicht vom Brote allein... Er sagt: «Dies ist das Brot, das heißt die Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, daß sie nämlich sein Wort und seine Vernunft sich zuführen soll.» Leg. alleg. III, 173 ff. (Cohn Bd. I S. 147). Ziel dieses Wissens ist auch bei Philo die Tugend. «Von einem philosophischen Streben, das um seiner selbst willen Kenntnisse sucht, darf daher bei Philo nicht gesprochen werden; das Telos all seiner *μάθησις* ist zunächst das Gewinnen von Tugenden.» So W. Völker: Philo, S. 188.

Gleiches lehrt Origenes. «Und weil Jesus, der Arzt ist, zugleich auch das Wort Gottes ist, so bereitet er seinen Kranken nicht aus Kräutersäften, sondern aus den Geheimnissen von Worten Arzneien.» Hom. in Lev. 8, 1 (MG 12, 492). Vgl. weitere Stellen bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 133: Das ankommende Wort, sowie S. 381: Speise.

Indes nun aber Philo auch die Profanwissenschaften fordert, um über die Philosophie hinausstiegen zu können, bis zur Schau Gottes, über die Tugend hinaus tiefere Gotteserkenntnis erstrebt (W. Völker S. 171-198), bleibt Ambrosius ganz im Bereiche der Hl. Schrift und hat allein die Tugend und ihre guten Folgen, vor allem das ewige Leben, zum Ziele der Betrachtung. Dadurch unterscheidet er sich auch von Origenes, wie sehr er sich ihm sonst anschließt. Man erkennt wieder die Methode ambrosianischer Lehrunterweisung: Ignorierung aller Philosophie und alleinige Erkenntnisquelle der Schrift.

Ist die Betrachtung des göttlichen Wortes gleichsam zur zweiten Natur geworden, dann wird sie auch ihren Zweck erreichen. Denn wie er für die Aufnahme der Worte darin besteht, daß sie fest im Gedächtnis behalten werden, so ist das Ziel der Betrachtung himmlischer *Gebote* die auf ihre Erfüllung hinggerichtete *Tat* ⁸¹. Durch dieses langsame Eindringen in den Geist der Hl. Schrift erreicht Ambrosius, daß die Lust der Sinne an allen irdischen Dingen wie Reichtum, Ehre, Macht, Spiel usw. mehr und mehr sich in Abscheu und Ekel umwandelt, um sich an den Schönheiten der übernatürlichen Dinge, besonders der ewigen Seligkeit, göttlich rein zu freuen ⁸². Unmittelbar ist die Seele zur guten Tat disponiert und gekräftigt.

In diesem Sinne muß man jenes Axiom der Stoa auffassen: Die Tugend ist lehrbar, das sich auch beim Mailänder findet. Es ist bei ihm zu verstehen von dieser notwendigen Unterweisung, die jeder Tugendübung vorangehen muß, damit der Mensch überhaupt weiß, was und wie er etwas zu tun hat. «Für alle ist zur zuchtvollen Lebensführung ein gutes Wort voll Klugheit notwendig und es eilt der Geist mit wachsamer Vernunft den Tugenden voran, hält die Leidenschaften in Schranken; denn die Tugend ist lehrbar ⁸³.» Deutlicher noch werden wir unterrichtet mit den Worten: «Daß die Mäßigkeit, die Weisheit und Zucht gelehrt werden, bezeugt die Hl. Schrift.» Dann werden verschiedene Stellen angeführt, wie: Ist es nicht der Herr, der Einsicht und Zucht lehrt? und: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen, ferner: Gehet, lehret alle Völker... Kommt, Söhne, höret mich, die Furcht des Herrn will ich euch lehren usw. Und zwischenhinein fügt er den Satz: Was anderes haben die Jünger von Christus gelernt, wenn nicht, daß die Gebote der Tugenden zu verwirklichen sind, *virtutum operari praecepta* ⁸⁴? Das Axiom ist gegenüber der Stoa bedeutend gelockert, hat geradezu einen neuen Sinn. Die Hl. Schrift lehrt, zeigt uns — so können wir es im Sinne des Bischofs übersetzen — was Tugend ist und wie man sie übt. Die Geistesbildung ist eine unerläßliche Vorbedingung der Tugend, *keineswegs* aber ist mit ihr die volle Tugend schon gegeben. Wie der Bergsteiger, um beim erwähnten Beispiel zu bleiben, sein Ziel durch bloße Gedanken daran und freudige Begeisterung noch nicht erreicht hat, so ist auch nach dem hl. Ambrosius bloßes Wissen um die Tugend noch keine wahre Tugend. Die Seele bedarf auch in ihrem begehrenden Teile einer langen Übung und Angewöhnung.

b) Für den Christen ist Tugenderwerb mit großen Mühen und Anstrengungen verbunden. Gott zwingt den Menschen zur Buße. Durch sie muß erst das *malum*

⁸¹ Exp. Ps. 118 s. 6, 35 (62, 126) *meditatione enim mandatorum caelestium operis boni usus inolescit...*

⁸² Exp. Lc. VII, 148 (32 IV 348) *Alitur enim animus cognitione rerum et conperta futurorum repromissione sublimior animae opera vetusta fastidit.*

⁸³ De Iac. I, 1 (32 II 3).

⁸⁴ Ebd. I, 9 (32 II 9/10) Man beachte in dieser Periode für die ambrosianische Exegese die Häufung von Stellen, herbeigezogen durch das Wort lehren!

inprobitatis ausgebrannt werden, damit sein Platz in der Seele frei werde für die Aufnahme von Tugend und Gnade. Mit dem Bekenntnis der Sünde beginnt der Weg zu Gott ⁸⁵. All die Bedrängnis, mit der Gott die Seele heimsucht, nennt der Moralist Demut oder auch Verdemütigungen. Sie müssen den Menschen zur Besinnung bringen, den Bußgeist in ihm wecken. «Obgleich diese Demut, das heißt eine Art Vernichtung, Grund zur Verwirrung und nicht Tugend ist, so bringt sie dennoch oft die Tugend hervor und wird nicht Strafe, sondern Heilmittel für den Sünder; denn wenn du es deinen Sünden zuschreibst, daß du verdemütigt wurdest, dann wirst du alles, was geschieht, auf dich selbst beziehen und wirst so beginnen, aus einem Schuldigen ein Gerechter zu werden ⁸⁶. So müssen wir zuerst den Kelch der Bedrängnis trinken, damit uns dann viele Kelche der Tugenden gespendet werden ⁸⁷. Diese Verdemütigungen sind wie die Pflugschar, die in tiefem Gang links und rechts die Geister trennt; denn nur jene Betrübnis ist von Nutzen, die Gott gefällig ist und zur Buße führt. Sie ist nicht im Sinne der Welt. Diese bewirkt den Tod, erstere das Heil ⁸⁸. Aus stolzer Empörung fiel der Mensch zur Strafe in tiefste Erniedrigung. Durch demütige Unterwerfung unter diesen von Gott verhängten Zustand, durch stille Annahme der Strafe, durch aufrichtiges Jasagen zu allen Widerwärtigkeiten tut die Seele die ersten Schritte auf der Tugendbahn. Nicht daß jetzt die Not aufhören würde. «Die Siegeskrone winkt, sie fordert Kampf. Ohne Kampf kein Sieg. Die Siegeskrone selbst wirft die größte Frucht da ab, wo die Kampfesmühe am größten ist; denn eng und schmal ist der Weg, der zum Leben führt ⁸⁹.» Unaufhörlich weist der Bischof auf diese Tatsache hin, daß wir nur durch Mühen, Bedrängnisse und Schmerzen zum himmlischen Lohn gelangen können ⁹⁰. Die Aufmunterung dabei ist der ebenso häufige Hinweis auf die Herrlichkeit, die dann folgen wird.

c) So erfüllt sich das zweite Element der Tugend: die Handlung, das Leben gemäß der erworbenen Erkenntnis. Der Bischof stützt sich dabei auf die Schriftworte bei Matth. 7, 21: Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird ins Himmelreich

⁸⁵ Expl. Ps. 1, 48 (64, 41) Sed deus per tribulationes ad paenitentiam cogit, ut per paenitentiam uratur et consumatur illud accidens malum inprobitatis et pereat et locus ille animae ... pateat ad receptionem virtutis et gratiae; exp. Ps. 118 s. 4, 10, 12 (62, 72/73).

⁸⁶ Exp. Ps. 118 s. 9, 14 (62, 197).

⁸⁷ Expl. Ps. 1, 32 (64, 28).

⁸⁸ De parad. 75 (32 I 334) Denique et nobis suadet (Paulus) utilem esse istam tristitiam, quae secundum deum, non secundum saeculum est; oportet inquit, vos contristari in paenitentiam secundum deum.

⁸⁹ Exp. Lc. IV, 37 (32 IV 157); de off. I, 58 (ML 16, 40); expl. Ps. 35, 17 (64, 61).

⁹⁰ Exp. Ps. 118 s. 10, 30 (62, 221). Es braucht nicht mehr extra betont zu werden, wie Ambrosius auch in dieser Lehre den Spuren des Origenes folgt. Siehe W. Völker: Origenes, S. 23 ff. Er schreibt: «Den Ausgangspunkt bildet, und darin empfindet Origenes ganz griechisch, die Selbsterkenntnis.» Ebenso Philo. W. Völker: Philo, S. 105 ff. Die Buße als Einleitung des Kampfes gegen die Sünde.

eingehen, sondern wer den Willen meines himmlischen Vaters tut. Fortan muß es das Streben des Christen sein, durch Verwirklichung von Gottes Willen den Lebensweg zu bessern. Nur derjenige lebt nach dem Willen Gottes, der den Weg Christi wandelt. Wer aber noch der Sinnlichkeit sich hingibt, wer einen Schwächeren beraubt, wen der Zorn noch bemeistert, wer trunksüchtig und ehrgeizig ist, kann nicht Christus angehören⁹¹. Selbst die bösen Geister «lauern auf und forschen nach, wer in dieser Welt gerecht sei, wer als Christ Gott aufmerksam diene, eifrig in der Tat und guten Werken»⁹². Hinwieder stellt er das Tun über das Wissen. In der Erklärung des Psalmwortes: *Beati immaculati in via* ... lesen wir: Zuerst *beati immaculati in via*. *Ante enim vita quam doctrina quaerenda est*. Ein gutes Leben auch ohne Gelehrsamkeit ist etwas Ganzes, Gelehrsamkeit ohne Leben ist unvollständig. Zuerst müssen die Sitten gebessert werden⁹³. Beispiele aus dem täglichen Leben wollen seine Ansicht darlegen und beweisen. Wie die Tüchtigkeit des Körpers durch häufige Übung gesteigert wird, so auch die Tatkraft der Seele durch andauerndes Ringen. Ein zuchtvolles Leben wird so in Zukunft nicht mehr Last, sondern Gewohnheit⁹⁴. Und noch ein Vergleich erhärtet die Auffassung des Predigers: «Wie also der Krieger nicht ohne Waffen sein kann, so auch die Tugend nicht ohne Übung»⁹⁵.

In dieser Anstrengung nun wächst die Tugend langsam heran. Ein Fortschritt ohne Übung ist gar nicht denkbar⁹⁶. Deshalb werden ständig Beispiele angeführt, um an den Vorbildern der Schrift den Tugendfortschritt aufzuzeigen⁹⁷. Es gibt keine Zeit, die uns dieser Tugendübung entheben würde; denn «mit fortschreitenden Jahren müssen die Tugenden an Wachstum zunehmen»⁹⁸. Auch jene, bei den Kirchenvätern oft erwähnte Leiter Jakobs zeigt uns, wie wir in der Tugend langsam voranschreiten müssen⁹⁹. In unverdrossener Arbeit wächst das anfangs schwache Tugendpflänzchen heran. Rückfälle sind nicht ausgeschlossen, dienen im Gegenteil als Ansporn zu neuer Tugend und als Beispiel für die anderen, wie sie Buße üben

⁹¹ Exp. Ps. 118 s. 7, 30 (62, 221); ebd. s. 2, 29 (62, 37); ebd. s. 4, 10 (62, 72); de off. I, 125 (ML 16, 60).

⁹² Exp. Ps. 118 s. 3, 45 (62, 65).

⁹³ Ebd. s. 1, 2 (62, 5).

⁹⁴ De Cain II, 22 (32 I 397) Solche Redensart hören wir auch in der römischen Stoa, zum Beispiel Seneca. Vgl. P. Barth: Stoa, S. 134.

⁹⁵ De Cain I, 2 (32 I 347).

⁹⁶ De off. I, 31 (ML 16, 33); de Cain II, 8 (32 I 384).

⁹⁷ De off. II, 113 (ML 16, 133) Ambrosius will die Kurzlebigkeit der Heuchelei an einem Beispiel jener Familie darlegen, «der wir schon viele Beispiele zu unserem Tugendfortschritt entnommen haben».

⁹⁸ De off. I, 65 (ML 16, 42).

⁹⁹ Expl. Ps. 1, 18 (64, 13) Gerade diese Stelle hat Ambrosius bei Basilius entlehnt. Vgl. hom. in Ps. 1 cap. 4 (MG 29, 218).

sollen¹⁰⁰. Die Pflanze aber wächst, erstarkt und wird zum wetterfesten Baum. «Gleicht doch», so schreibt der Sittenlehrer, «die Tugend ihrer Natur nach einer Baumpflanzung: richten sich ihre noch schwachen Pflanzen erst vom Boden in die Höhe, ist sie während der Zeit des Wachstums des zarten Laubes dem Verderben eines nagenden Zahnes ausgesetzt oder kann leicht gerodet oder versengt werden. Hat sie aber tiefe, feste Wurzeln geschlagen und mit hohem Geäste sich emporgeschwungen, dräut nunmehr vergeblich der Tiere Biß, des wilden Gesträuches Geranke, der verschiedenen Stürme Brausen dem erstarkten Baume¹⁰¹.»

d) Trotz der Mühen und Anstrengungen, die die Tugend erheischt, kommt es ganz auf die innere Gesinnung an. «Dein gutes Tun kann, wenn dein Denken böse ist, von Gott nicht gebilligt werden¹⁰².» Es sind nicht Menschen, vor denen wir glänzen müssen. Ziel der Tugend ist nicht Lob und Ruhm hier auf Erden, sondern demütiges Streben nach Verähnlichung mit Gott, in stiller Nachahmung Christi. Dies ist nicht Aufgabe des Leibes, sondern der unsterblichen Seele. Ebenso ist der Lohn der Tugend etwas Geistiges, das uns nur Gott geben kann¹⁰³. Gott aber liebt einen freudigen Geber. Tue ich das willig, dann habe ich Lohn, wenn unwillig, ist's nur die Amtsverwaltung, die mir anvertraut ist¹⁰⁴. Die Gesinnung gibt dem Werk den verdienten Namen, sie bestimmt dessen Wert¹⁰⁵. Vor Gott kann eben nichts verborgen bleiben. Der Sittenprediger wiederholt mit diesem Wort nur die allgemeine Lehre des Evangeliums.

¹⁰⁰ Expl. Ps. 36, 51 (64, 109/10); über die Tugendalter ebd. Ps. 36, 52-58 (64, 110/116); ebd. Ps. 43, 84 (64, 321); exp. Lc. X, 89 (32 IV 489). Vgl. auch J. Huhn: Ursprung des Bösen, S. 91: Die Sünde im Heilsplan Gottes.

¹⁰¹ Exp. Lc. IV, 8 (32 IV 143).

¹⁰² Ebd. I, 18 (32 IV 23); ebd. V, 57 (32 IV 204).

¹⁰³ De off. II, 3 (ML 16, 103).

¹⁰⁴ Ebd. I, 143 (ML 16, 65) Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere, nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona voluntate proficiscatur. Wiederum ein Beweis, wie sehr der Wille im Tugendleben bestimmend ist.

¹⁰⁵ De off. I, 147. 149 (ML 16, 66). Vgl. zu diesem ganzen Teil auch F. H. Dudden: The life, vol. II S. 502 ff.: Chapter XX: Ambrose as teacher of ethics.

Die Notwendigkeit der Gnade

Bisher finden wir in der Tugendlehre des hl. Ambrosius kaum etwas Originelles. Stark folgt er dem griechischen Intellektualismus, wobei er aber, aus natürlicher Überlegung heraus, die überspitzten Auffassungen der Stoiker über das Wesen der Tugend meidet. Die Übungen in praktischer Betätigung sind unerlässlich. Als christlicher Moralist bewegt er sich ganz in den Bahnen der Alexandriner Philo und Origenes. Mehr noch berücksichtigt Ambrosius die Erbsünde. Die ganz neue Grundlage für den Tugendanfang bei Ambrosius braucht gegenüber den heidnischen Philosophen nicht mehr weiter betont zu werden. Was jene gerade überwinden wollen, den Schmerz ¹⁰⁶, wird für diesen besondere Hilfe. Unüberbrückbar wird die Kluft, wenn wir nun die Bedeutung der Gnade in der Tugendentfaltung erwägen.

Die Erneuerung des Menschen im Taufbad

Im Zustand der Erbschuld ist der Mensch durchaus unfähig, echte Tugend zu üben. Verblendet irrt er ja, wie wir oben gehört haben, bar jeder Führung, gottverlassen umher ¹⁰⁷. Jene Führung, die der Mensch im angeborenen Naturgesetz in sich hat, ist insofern doch wieder keine, als das Gute und die Tugenden der Nichtchristen nutzlos sind, Blätter, die bald wieder abfallen ¹⁰⁸. Die Tugend setzt die völlige Reinigung des inneren Menschen voraus; denn «niemand wird zum Tugendkampfe zugelassen, wenn er nicht zuvor von allen Sündenmakeln abgewaschen, mit der himmlischen Gnadengabe hierzu eingeweiht wird» ¹⁰⁹. Christus, unser Herr, selbst hat gefunden, daß die Menschen leichter durch Gnade zum guten Handeln angespornt werden, denn durch Furcht. Gott ist nicht engherzig in seinem Tun. Darum will er jenen, die er durch die Gnade eingeladen hat, auch mit dem Beistande seiner Gnade weiterhelfen. Er schenkt sie uns zuvor in der Taufe — durch sie läßt er die Sünden nach — und teilt seinen Dienern nachher reichlich aus. So sind die Gnadentaten Christi sowohl Ansporn zur Tugend als auch ihr Lohn ¹¹⁰. Das hl. Sakrament der Taufe nun schenkt dem Menschen die Paradiesesgnade, indem es alles

¹⁰⁶ Vgl. dazu besonders de off. II cap. II-IV (ML 16, 104-107) Ambrosius schließt das 4. Kapitel mit den Worten: «Damit ist klar und deutlich ausgesprochen, daß Armut, Hunger, Schmerz, *die man für Übel hält*, nicht bloß kein Hindernis, sondern sogar eine Förderung für das selige Leben bilden.»

¹⁰⁷ Exp. Ps. 118 s. 2, 20 (62, 32); exp. Lc. VI, 45. 47 (32 IV 250/1).

¹⁰⁸ Expl. Ps. 1, 41 (64, 35).

¹⁰⁹ Exp. Lc. IV, 4 (32 IV 141).

¹¹⁰ Ep. 41, 6 (ML 16, 1114).

Sündhafte ausmerzt¹¹¹ und ihn durch die heiligmachende Gnade in die übernatürliche Sphäre erhebt¹¹², zur Anteilnahme an der göttlichen Natur, wiedergeboren zum Gotteskinde. Er ist durch Gnade das, was Christus von Natur aus ist¹¹³. Christus hat den Verbannten zu sich hereingeholt und ihn in der ursprünglichen Gnade wieder hergestellt¹¹⁴. «In welcher Fülle von Gnade wirst du, o Mensch, erneuert! Du wirst gereinigt und doch nicht gebrannt, gesund und hast keine Schmerzen, neu gestaltet, ohne aufgelöst zu werden, du empfängst den Todesstoß nicht und auferstehst doch¹¹⁵.» Jetzt erst beginnt der Mensch zu sein¹¹⁶. «Durchströmt von der Gnade Gottes beginnt der Mensch zu sein, der durch seine Unklugheit seine Vernunftlosigkeit und bestialische Unwissenheit bewies¹¹⁷.» Jetzt ist das *ad imaginem* des Paradieses wieder hergestellt¹¹⁸, das seelische Paradies gnadenhaft im Wesen erneuert, der Mensch vergöttlicht, da er mit Christus dem alten Menschen abgestorben eine neue Schöpfung geworden ist, herausgerissen aus Teufels Ketten, dem göttlichen Herrn zum Diener geworden¹¹⁹. So ist er in Wahrheit etwas geworden, das er vorher nicht war¹²⁰. Er ist eine neue Natur. Wenn Ambrosius allgemein zu seinen Gläubigen von der Natur spricht, so meint er sehr oft die in Gott neu geschaffene, von Christus belebte Seele. «Nicht dieses gewöhnliche Leben beobachtet das himmlische Gebot, sondern jenes, das ausgestattet ist mit dem ewigen Geschenke durch die Wirksamkeit der geistigen Gnade¹²¹.» Gnade aber ist nicht von der gleichen Beschaffenheit wie die Kreatur, *sed speciale divinitatis*¹²². In ihr vermochten Moses und Josue Dinge zu tun, die alles menschliche Können weit übersteigen¹²³. Die Gnade, die der Mensch in der Taufe empfängt, erhebt ihn seinsmäßig, ist wirkliche

¹¹¹ Exp. Lc. VIII, 24 (32 IV 402); de myst. 38 (ML 16, 401).

¹¹² Apol. Dav. 23 (32 II 313). ... videns (David) remissionem futuram omnium peccatorum, praevidens fulgorem gratiae per lavacrum regenerationis et infusionem spiritus sancti ait securus veniae: peccavi domino, ut et ipse in eorum veniret consortium quibus culpa remissio proveniret.

¹¹³ De fide IV, 36. 37 (ML 16, 624) Nos unum erimus, Pater et Filius unum sunt: nos secundum gratiam, Filius secundum substantiam. Ebd. IV, 127-129 (ML 16, 641/2).

¹¹⁴ Ep. 71, 4 (ML 16, 1241); ep. 39, 6 (ML 16, 1100); ep. 45, 15 (ML 16, 1144); de fuga s. 57 (32 II 207).

¹¹⁵ De Hel. et ie. 85 (32 II 464).

¹¹⁶ Exp. Ps. 5, 1 (62, 82) Denique gentiles non sunt et ideo non vivunt, sed mortui sunt. So auch Origenes. Vgl. H. v. Balthasar: Origenes, S. 95 f.: Der geistige Tod.

¹¹⁷ De interpell. Iob III, 26 (32 II 263); de Sp. S. II, 107. 108 (ML 16, 766).

¹¹⁸ De interpell. Iob IV, 28 (32 II 289) Etenim superiorem te Christus constituit, quem ad imaginem dei fecit. De Hel. et ie. 61 (32 II 448); expl. Ps. 36, 32 (64, 96).

¹¹⁹ De off. III, 107. 108 (ML 16, 175); exp. Ps. 36, 63 (64, 121). Vgl. auch F. H. Dudden: The life, vol. II S. 642 ff., ferner J. Huhn: Die Bedeutung des Wortes sacramentum, S. 24 ff.

¹²⁰ Exp. Ps. 118 s. 11, 4 (62, 235) ... et de sua virtute mihi inperitens facit eam (animam) esse quod non erat, ut dicat: vivo autem iam non ego, vivit autem in me Christus.

¹²¹ Ebd. s. 11, 28 (62, 251).

¹²² De Sp. S. I, 95 (ML 16, 727).

¹²³ De off. II, 99 (ML 16, 130).

Anteilnahme an der göttlichen Natur¹²⁴, die einen dauernden Zustand ausdrückt und nur durch die schwere Sünde verloren geht. Auch der hl. Augustinus weist darauf hin, daß das Wort Natur den in seiner Unschuld neu geschaffenen Menschen bezeichnet, als auch die des gefallenen, sündhaften¹²⁵.

1. Durch diese Gnadenausstattung erfährt die geschwächte, kranke Seele eine mächtige *Potenzierung*, erhabene *Kraftfülle*. Durch die Bekehrung zu Christus wird ihre zerfahrene Haltlosigkeit, gleich einem Schilfrohr¹²⁶ in der Wüste, im Gottesgeschenk der himmlischen Gnade beseitigt. Es ergeht der Seele wie jenem Manne des Evangeliums, der 38 Jahre krank darniederlag und auf das Wort des Meisters hin gesund seines Weges gehen konnte¹²⁷. Sie bekommt Festigkeit, sichere Gründung auf dem Felsen Christi. Die Gnade besitzt größere Kraft als die Natur¹²⁸. Jetzt ist der Mensch nicht mehr auf sich selbst angewiesen. «Wie kann der schwach sein gleich einem Kinde, in dem Christus, die Kraft Gottes wohnt¹²⁹?» Er hat uns auf einen höheren Ort erhoben¹³⁰. Aus ihm besitzen wir die Gnade, in ihm selbst den Wirker, in ihm das, was allem Festigkeit gibt¹³¹. Christus ist das Leben, die Seele der Seele. Die Worte: Wie er selbst durch den Vater lebt, so leben auch wir durch ihn, wollen nichts anderes sagen, als: So belebt der Sohn den Menschen, wie der Vater im Sohne den menschlichen Leib belebt¹³². Es ist wohl kaum möglich, die neue Kraft, die der Mensch durch die Taufe erworben hat, klarer auszudrücken. In der Gnade wird der Mensch befestigt¹³³, waren Moses und Josue Übermenschen¹³⁴, vermögen wir über unsere Natur hinauszuwirken, denn nicht durch Menschenhilfe, sondern durch Gottes Macht werden die Menschen geheilt¹³⁵. Diese

¹²⁴ De fide V, 179 (ML 16, 684) ... nos in virtute sua divinae faceret consortes naturae. Exp. Lc. I, 37 (32 IV 34) ... significat salutaris lavacri futura mysteria, per quae in primordia naturae suae qui baptizati fuerint parvuli a malitia reformantur.

¹²⁵ De lib. arb. 3, 54 (ML 32, 1297).

¹²⁶ Exp. Lc. V, 104 (32 IV 223).

¹²⁷ Joh. 5, 1 f.

¹²⁸ De myst. 52 (ML 16, 406). Als Beispiel nennt A. verschiedene Wundertaten des A. T., wie das Wasser aus dem Felsen.

¹²⁹ Ep. 77, 9 (ML 16, 1266).

¹³⁰ De interpell. Iob. IV, 28 (32 II 289) Tene ergo superiorem fidei et pietatis locum, quem a Christo accepisti, ut superior factus ascendentem de inferioribus, hoc est de terrenis et saecularibus spiritum nequam facile repellas.

¹³¹ De fide IV, 156 (ML 16, 647).

¹³² Ebd. IV, 127 (ML 16, 641).

¹³³ Ex. VI, 49 (32 I 241).

¹³⁴ De off. II, 99 (ML 16, 130) Uterque igitur divina subnixus gratia, ultra humanam processit conditionem.

¹³⁵ Exp. Lc. V, 86 (32 IV 215); de Cain II 28 (32 I 402) Unde et apostolus ait quia fundamentum nostrum Christus est et quicquid supra hoc fundamentum aedificaveris *hoc solum* ad operis tui fructum et virtutis proficere mercedem.

begnadete Natur erst gibt die Möglichkeit guter Handlungen. Die in der Gnade geheilte und zugleich gestärkte Seele vermag wahre Tugenden zu erwerben.

2. Die neue Gnadenkraft teilt sich auch irgendwie dem Träger des Sündenkeims mit, dem *Leibe* mit seinen *Sinnen* ¹³⁶. Schon durch die Tatsache der Menschwerdung Jesu Christi wurde das Fleisch des ganzen Menschengeschlechtes geadelt ¹³⁷. «Sein Leib ist nicht ein Leib des Todes, weil er ja Leib des Lebens ist, und sein Fleisch ist nicht Schatten des Todes, sondern Glanz der Herrlichkeit, und in ihm ist nicht ein Ort der Pein, wohl aber ruht in seinem Leibe für alle die Gnade der Tröstung ¹³⁸.» Die Vorzüge des Leibes Christi strömen auf alle über; denn was Christus in seinem Leibe erduldet und wirkte, ging über auf die Gesamtheit ¹³⁹. So wirkt der neue Adam als Stammvater des neuen Gottesgeschlechtes nicht nur in der Seele, sondern auch im Leibe. Einstens soll auch der Leib an der himmlischen Herrlichkeit teilnehmen ¹⁴⁰. Wiederholt wendet Ambrosius die Stelle des Epheserbriefes 2, 14: Er hat aus beiden eins gemacht und die trennende Scheidewand niedergerissen ... auf das Verhältnis von Leib und Seele an, weil Christus in seinem Fleische die Feindschaft, die im Fleische war, aufhob, damit im Menschen zwischen dem Niederen und Höheren Übereinstimmung herrsche ¹⁴¹, denn der Mensch wurde durch die Gnade der Erlösung in der Seele und im Leibe geheilt ¹⁴². Durch die Entäußerung wollte Christus, daß auch im Leibe die Tugend wohne ¹⁴³, der, weil teilhaft der Sünde, in der Taufe gleichfalls durch den Geist gereinigt wird ¹⁴⁴. So ist dieses Fleisch nicht mehr Fleisch des Todes, sondern durch die Gnade des Herrn Licht geworden ¹⁴⁵. Es ist das Fleisch, das, geknickt durch die Sünde, kraft der Auferstehung des Herrn gefestigt ¹⁴⁶, jenes Fleisch, das, früher Ansporn zur Leidenschaft, Wohnung der Keuschheit wurde, weil Christus jetzt in ihm die Betätigung der Tugend wirkt ¹⁴⁷. In ihm allein vermag der Mensch die sündhaften Regungen auszumerzen ¹⁴⁸ und in ihm erfahren die äußeren Sinne Stärkung, die so sehr Anreiz zur

¹³⁶ De Noe 12 (32 I 421); de Abr. II, 13 (32 I 574); expl. Ps. 43, 79 (64, 318) Posteaquam Christus advenit, haec caro quae erat umbra mortis coepit per gratiam domini refulgere et habere lumen proprium.

¹³⁷ Ep. 76, 8 (ML 16, 1261). ... sed quia in illa carne Christi per consortium eiusdem naturae, caro omnis humani generis honorata est.

¹³⁸ Expl. Ps. 43, 78 (64, 317); de fide V, 181 (ML 16, 685).

¹³⁹ De fide V, 176 (ML 16, 683). Vgl. hiezu 3. Teil: Die Einheit des Fleisches.

¹⁴⁰ De exc. Sat. II, 88 (ML 16, 1340) Siehe J. E. Niederhuber: Eschatologie, S. 180 ff.

¹⁴¹ Ep. 76, 9 (ML 16, 1261); exp. Lc. VII, 141 (32 IV 344); expl. Ps. 61, 11 (64, 385).

¹⁴² De poen. I, 95 (ML 16, 496); exp. Ps. 118 s. 10, 17 (62, 213/4).

¹⁴³ Expl. Ps. 48, 23 (64, 375).

¹⁴⁴ Exp. Lc. II, 79 (32 IV 85); ebd. VII, 147 (32 IV 348).

¹⁴⁵ Expl. Ps. 43, 79 (64, 318).

¹⁴⁶ Exp. Lc. V, 106 (32 IV 225).

¹⁴⁷ Exp. Ps. 118 s. 6, 21 (62, 119).

¹⁴⁸ De Iac. I, 2 (32 II 4).

sündhaften Lust sind ¹⁴⁹. — Herrliches hat Christi Menschwerdung den armen Sündern gebracht. Es ist leicht zu begreifen, daß die Urkirche so streng war in der Spendung des Bußsakramentes, da ihnen in Christus solche Kraft und Hilfe geworden ist. Wer doch noch sündigte, mußte wirklich bösen Willen haben, an dessen Besserung man aufrichtig zweifeln konnte.

3. Mit der Neugestaltung des Menschen ist verbunden die *Befreiung* von *Sündenschuld* und -versklavung. Damit fällt ein weiteres Hindernis der Tugend. Schuld beladen verbarg sich Adam und wagte nicht den zu schauen, nach dem er verlangte ¹⁵⁰. So ergeht es jedem, der als Erbe Adams geboren wird, dazu noch durch persönliche Vergehen die Schuld vor dem Allerhöchsten häufte. Sind nicht die Leiber der Gottlosen wie wandelnde Gräber, in denen sie ihre unglückliche Seele beerdigt haben, eingeschlossen in die Begierlichkeit irdischer Habsucht und der übrigen Laster, so daß diese den Hauch der himmlischen Gnade nicht atmen können ¹⁵¹. So gehört ein wundes Gewissen zu den schwersten Strafen ¹⁵². Es besteht für solche die Gefahr, sich der Sünden nicht mehr bewußt zu werden. Sie finden daher nie den Weg zur Buße und bleiben trotz Leiden und Trübsal für jede Gnadenwirkung unzugänglich ¹⁵³. Wer aber befreit wurde von dieser Last, nachdem er in reuiger Bußgesinnung von Gott Verzeihung erhalten hat, der kann in der Reinheit des Gewissens auf dem Tugendweg voranschreiten, ist doch «die gute Tat die Frucht des seligen Gewissens» ¹⁵⁴. Man muß daher erst frei sein von Schuld, um Früchte der Unschuld zu bringen, um ewig zu leben ¹⁵⁵. Das ist die wahre Freiheit, Freiheit von drückender Schuld. Jetzt ist der Weg zur wahren Weisheit erschlossen, der Weg zum Herrn freigelegt.

4. Die Umkehr zu Gott im Empfang des Taufsakramentes kann nicht ohne *Glauben* geschehen. In seinem vollen Inhalte ist er das wesentliche Merkmal in der Einweihung in die christlichen Geheimnisse. Die Taufe ist das sacramentum fidei, da sie eben die Einführung in den objektiven Glaubensinhalt, in die Heilswahrheiten und -tatsachen bedeutet ¹⁵⁶. Einführung in die Lehre des Herrn ist zugleich Einführung in die *Lehre* von den Tugenden. Vorher weiß der Mensch nichts von seinem wahren Ziele, nichts von den Mitteln und Wegen, die zu ihm führen. Er vermag sich nicht zu erheben. Eine ganze Anzahl echter Tugenden wie Demut,

¹⁴⁹ Ep. 45, 11 (ML 16, 1143).

¹⁵⁰ De poen. II, 103 (ML 16, 522).

¹⁵¹ De Cain II, 31 (32 I 404).

¹⁵² De off. III, 24 (ML 16, 152).

¹⁵³ De parad. 75 (32 I 334) ... multi enim propter nimias iniquitates non suscipiunt peccati conscientiam...

¹⁵⁴ Expl. Ps. 1, 17 (64, 13).

¹⁵⁵ Ebd. 36, 63 (64, 121) prius est ut crimine careas, postea ut innocentiae fructum deferas quo possis esse perpetuus.

¹⁵⁶ Vgl. J. Huhn: Die Bedeutung des Wortes sacramentum, S. 23.

Geduld, Leiden ertragen, Keuschheit, Feindesliebe kennt er schlechthin nicht. Von vielen anderen wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Klugheit usw. hat er nur unvollständige, oder gar falsche Ansichten¹⁵⁷. Erlöst vom todbringenden Irrtum sündhafter Verblendung, wird er eingereiht in die weiße Schar der Erleuchteten. Das ist die eigentliche und tiefgreifende *rectificatio mentis*. Durch den Glauben kommt der Mensch in den Besitz dessen, was die Philosophen *recta ratio* nannten. In ihm sind die Grundprinzipien gegeben, deren die anderen entbehren und deshalb zugrunde gehen. Der Christ ist der wahre Weise, der die Vergänglichkeit der Welt erkannt hat und allein nach dem Ewigen strebt¹⁵⁸. Der Glaube ist das erste. Heiden, Toren, alle ohne Glauben sind solche, die kein wahres Sein haben¹⁵⁹. In der Kraft des Glaubens aber wendet sich das ungläubige Volk von den Götzenopfern ab¹⁶⁰. So versteht sich leicht die wiederholte Behauptung des Predigers, daß der Glaube die Wurzel aller Tugenden ist¹⁶¹.

5. Und noch ein Wesenselement der Tugend in der Lehre des hl. Ambrosius gibt die Taufe: das *Verdienst*. Durch gute Werke und Tugendübung müssen wir, wie wir bereits gehört haben, die ewige Seligkeit erwerben. Weil dem Bischof von Mailand nur das als nützlich erscheint, was den Weg zu Gott ebnet und hilft, die ewige Glückseligkeit zu erwerben¹⁶², so sind nur jene Handlungen und jene Tugenden echte, die dieses Prädikat des Verdienstes, d. h. der göttlichen Belohnung in sich tragen. Heidenvolk, das «ohne Nutzen aus seinen Mühen, ohne Frucht aus seinem Wirken zu ziehen, würde- und sprachlos nur Klagelaute ausstieß, weil es das Wort des Lebens nicht kannte», läßt sich mit den Heuschrecken Johannes des Täufers vergleichen, die «an Frucht nichts, an Nahrung wenig bieten, je mehr sie beim Hintasten entweichen, hüpfend herumirren und mit dem Rüssel zirpen»¹⁶³. Glaube und Gnadenstand sind die ersten Voraussetzungen für die Verdienstlichkeit unserer Werke. Sehr häufig bringt Ambrosius das Verdienst überhaupt nur mit dem Glauben in Beziehung. «Tugenden ohne Glauben sind Blätter, sie scheinen zu grünen, können aber nicht nützen¹⁶⁴.» Was aber ist der eigentliche Grund des Ver-

¹⁵⁷ Auch Cicero spricht von der Bedeutung des Glaubens als Fundament der Gerechtigkeit: de off. I, 23. Fides bedeutet aber bei ihm so viel wie Redlichkeit. Über den Begriff der Hoffnung und Liebe vgl. zum Beispiel Cicero: de amicitia, wo wir wohl einen Höhepunkt finden in der Darstellung heidnischer Freundschaftslehre.

¹⁵⁸ Expl. Ps. 38, 36 (64, 210).

¹⁵⁹ Exp. Lc. VII, 234. 235 (32 IV 386/7).

¹⁶⁰ Ebd. III, 49 (32 IV 137).

¹⁶¹ De Cain II, 28 (32 I 402). Siehe oben S. 29 Anm. 4.

¹⁶² De off. I, 28 (ML 16, 32); ebd. II, 23. 28 (ML 16, 109. 111); ebd. III, 9. 63. 90 (ML 16, 148. 163. 170).

¹⁶³ Exp. Lc. II, 71. 75. 76 (32 IV 79. 81-83); expl. Ps. 35, 20 (64, 64) ... quia erat illa plebs (Iudaei) fide arida, sterilis operibus, captiva peccatis.

¹⁶⁴ Expl. Ps. 1, 41 (64, 35); exp. Lc. VI, 28 (32 IV 243) ... hic autem misericordiae fidem praetulit, quae tunc habet meritum, si fide praecedente confertur.

dienstes? Der Glaube ist die Bedingung für die Taufe ¹⁶⁵, für den gnadenhaften Besitz des göttlichen Meisters. Die Taufgnade selbst gibt dem Menschen die Befähigung, reife Frucht zu bringen. «Juden und Heiden haben es der Kirche zu verdanken, wenn sie kraft der Heiligung durch die Taufe in den Besitz eigener Verdienstesfrucht gelangen konnten ¹⁶⁶.» Nichts hat Geltung und Bestand, wenn es nicht aufgebaut ist auf dem Fundamente Christus. Darüber belehrt uns der Apostel. Sollen daher Werke und Tugenden verdienstreich sein, so müssen sie unbedingt auf diesem Fundamente ruhen, aus ihm hervorgehen ¹⁶⁷.

Ein Gnadengeschenk ist der Lohn des Himmels, ein Ziel, das die menschlichen Kräfte weit übersteigt. Es genügt daher nicht die bloß moralische Heilung des Menschen, eine Wiederherstellung der Natur als solcher, es braucht mehr. Dazu ist notwendig die Erhebung in die Übernatur, damit all unser Tun aus diesem göttlichen Prinzip heraus die zur ewigen Seligkeit proportionierte Wirkkraft erhalte. «Niemand kann», stellt Ambrosius fest, «eines anderen Werke tun, wenn er nicht die gleiche Natur besitzt ¹⁶⁸.» Taufgnade ist Heilung und zugleich Erhebung in die Übernatur und damit Grundlage des Verdienstes. Weil nur der Glaube zu dieser Gnade führt, und weil die Hl. Schrift Glauben und Werke oft in innigem Zusammenhang bringt, nennt ihn der Bischof kurzerhand Quelle des Verdienstes, ohne näher zu untersuchen, welches genau das Verhältnis ist. Immer aber bleibt die göttliche Gnade Voraussetzung des Verdienstes, denn auch der Glaube führt ohne die Taufgnade nicht zur Vollkommenheit ¹⁶⁹.

¹⁶⁵ De myst. cap. IV - V (ML 16, 394 - 397).

¹⁶⁶ Exp. Lc. VII, 169 - 170 (32 IV 357).

¹⁶⁷ De Cain II, 28 (32 I 402); de parad. 13 (32 I 272); expl. Ps. 1, 45 (64, 38) fructiferam illam (animam) quidem fecit dominus, sed ipsa sibi collegit impietatis pulverem.

¹⁶⁸ De fide IV, 76 (ML 16, 631). Diese Lehre von der Notwendigkeit des Gnadenzustandes für die verdienstreichen und daher allein guten Werke, findet sich schon bei Origenes. Vgl. die Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 289, Werk aus Natur und Werk aus Gott. In den Einleitungsworten lesen wir: «Klar ist, daß übernatürlichen Wert nur jene Werke haben, die auf der Grundlage des übernatürlichen Glaubens (der Gnade) aufgebaut sind.»

¹⁶⁹ Ep. 7, 20 (ML 16, 911).

Der fortdauernde Gnadenbeistand

Allgemein

Diese Lehre über die Wiedergeburt des Menschen, der eine neue Schöpfung geworden ist, zeigt, welche Vorsicht eine Interpretation der ambrosianischen Werke fordert, wenn heidnische Vorbilder mit ihnen verglichen werden. Es ist überflüssig, wiederum auf den ganz neuen Standpunkt hinzuweisen. Nur der neue Mensch besitzt die wahre Natur. «Wessen Anteil Gott ist, der besitzt die volle Natur¹⁷⁰.» Doch ist mit der Erhebung in den Zustand der Übernatur der Gnadenbeistand Gottes keineswegs erschöpft. Wie im Paradiese, so bleibt der Mensch auch im Gnadenstande der Gegensätze fähig. Er kann immer wieder fallen. Erkennen und Wollen setzt die Tugend voraus. Was lehrt der Pastor hierüber betreff der Notwendigkeit der Gnade? «Christus soll uns maßgebend sein für die Beurteilung der Geschöpfe und die Frage, was die natürliche Kraft zu leisten vermag¹⁷¹.» Ganz allgemein betont der Moralist den fortwährenden Gnadenbeistand im Tugendleben auch für den Gerechten, der die Höhe des seelischen Paradieses erreicht hat. Die Sündenschuld ist wohl nachgelassen und alles, was die Seele befleckt. Der Hang aber zur Sinnlichkeit, zur niederen Lust, ist nicht völlig verschwunden. Noch bleibt das Fleisch mit seinen Begierden, seinen Trieben mit gewisser Macht. «Zuerst müssen wir zu dem gehen, der die Leidenschaften unseres Herzens heilen kann¹⁷².» Der Herr gibt die Kraft zur Tugendübung. Keiner soll sich selbst als der Urheber seiner Güter halten¹⁷³. Es bedarf der göttlichen Erbarmung, damit dieser Leib in ewiger Fortdauer belebt werde, auf daß der Gerechte *täglich* Gott lebe und der Sünde absterbe¹⁷⁴. «Wer ist so stark, daß er in der Versuchung nie wankt, wenn nicht der Herr ihm helfend beisteht?»¹⁷⁵ Die Frage ist klar. Dies schon deshalb, weil auch Philo und Origenes deutlich den Synergismus lehren.

¹⁷⁰ Exp. Ps. 118 s. 8, 5 (62, 151).

¹⁷¹ Ex. II, 3 (32 I 42).

¹⁷² De Cain I, 40 (32 I 373).

¹⁷³ Ebd. I, 27 (32 I 362); exp. Lc. III, 37 (32 IV 125); ebd. IV, 4 (32 IV 141).

¹⁷⁴ Exp. Ps. 118 s. 11, 27 (62, 250); ebd. s. 8, 9 (62, 155) ... sed quod impossibile per humanas cupiditates, hoc per divinam gratiam solam posse esse possibile.

¹⁷⁵ Expl. Ps. 43, 73 (64, 314); de fide III, 20 (ML 16, 593); de fuga s. 1 ff. (32 II 163). Was die Abhängigkeit von Philo betrifft, vgl. die Darlegung über den Synergismus dieses Lehrers bei W. Völker: Philo, S. 105 ff. und besonders S. 115 ff.: 4. Die Fortsetzung des Kampfes gegen die Sünde.

1. Wichtiger noch wird die Frage, wenn wir die Notwendigkeit des Gnadenbestandes für die einzelnen Fähigkeiten der Seele untersuchen. Vermag der Mensch aus sich die *Wahrheit* zu *erkennen*? Es handelt sich dabei nicht um Wahrheiten irdischer Wissenschaften. Es geht dem frommen Bischof allein um Heilslehren, um solche, die den Menschen zum ewigen Ziele führen. Was die Ansichten der Philosophen betrifft, ist Ambrosius bekanntlich schnell fertig mit dem Urteil. Das Gute und Brauchbare haben sie bei den Hagiographen geholt und das andere ist wertlos, da es für das Heil der Seele nichts beiträgt ¹⁷⁶. Hier muß man zugleich den eigentlichen Unterschied erkennen zwischen den spekulativen Alexandrinern und dem praktisch eingestellten Römer, der sich im ganzen Vollkommenheitsideal auswirken wird. Die Ansicht des Ambrosius ist ein deutlicher Hinweis dafür, daß Heilswahrheiten übernatürlich sind, die die Geisteskraft des Menschen übersteigen. In der Tat, das war das Los des Sünders, daß er in der Finsternis umherirrte, bis Christus die Erde mit seinem Wahrheitslichte erhellte ¹⁷⁷. Zugleich finden wir im Evangelium jegliche Weisheit eingeschlossen ¹⁷⁸. Weil Gott sie uns kundgetan hat in der Offenbarung, kennen wir sie. Durch Wundertaten hat sie der Herr bekräftigt ¹⁷⁹. Es zeigt sich also, daß die äußere Gnade der Offenbarung notwendig ist, damit wir überhaupt um das Bestehen dieser Wahrheiten wissen.

Rein materielle Kenntnis nützt indes wenig. Sie ist leerer Schall klingender Worte. Soll der Mensch *wirksam* die geoffenbarten Wahrheiten in sich aufnehmen, dann muß der Herr selbst, das ewige Wort, in uns wirken, unsern Geist zubereiten. Viele andere hören die gleichen Worte auch, aber ohne Nutzen. Sie bleiben

¹⁷⁶ De off. I, 122 (ML 16, 59); de bono mor. 45 (32 I 741); ep. 37, 28 (ML 16, 1091) Agnoscant ergo de nostris se habere, *quaecumque praestantiora locuti sunt*. — Durch diese Einstellung eben trennt sich der Mailänder auch von den Alexandrinern. Treffend bemerkt H. Eibel: Augustin und die Patristik, S. 280, von Ambrosius: «Trotz seiner Abhängigkeit von Cicero und Philon und seiner Achtung vor Platon lehnt er die heidnische Philosophie ab, so sehr ist er von der Wahrheit des Christentums durchdrungen und von der Alleinberechtigung der Methode, durch *Glauben* zum Erkennen zu gelangen. Die Seele erreicht ihr natürliches Objekt, die Wahrheit, nur durch Offenbarung. Der Erleuchtung muß der Glaube vorangehen, man muß erst glauben, dann erkennen, nicht umgekehrt.»

¹⁷⁷ Exp. Ps. 118 s. 2, 9 (62, 25).

¹⁷⁸ Exp. Lc. prol. 4 (32 IV 5).

¹⁷⁹ Ebd. V, 4 (32 IV 180); de Sp. S. I, 48 (ML 16, 715). Auch Klemens von Alex. denkt ganz anders vom Wert der Vernunftserkenntnis. Er schreibt zum Beispiel: «Andere glauben sogar, daß die Philosophie vom Übel und zum Verderben der Menschen durch irgendeinen bösen Erfinder in unser Leben eingedrungen sei. Ich werde aber in meinen ganzen ‚Teppichen‘ zeigen, daß das Schlechte von Natur schlecht ist und nie irgend etwas Gutes hervorbringen kann; dabei werde ich zugleich andeuten, daß auch die Philosophie in gewisser Hinsicht ein Werk göttlicher Vorsehung ist.» Strom. I, 18.

tot. So unterscheiden sich Christen und Juden¹⁸⁰. Diese im Worte der Offenbarung verborgene Gnade belebt den Geist und führt ihn in Gottes Wahrheit ein. Sie ist der befruchtende Tau des Heiligen Geistes, das leuchtende Licht¹⁸¹. Dieses Licht, das den Geist für die heilsame Aufnahme der Offenbarung befähigt, ist das Licht des *Glaubens*, das der Herr allen gnadenhaft schenkt. Der Glaube ist ein Geschenk der göttlichen Gnade. Wer den Glauben hat, besitzt auch das Leben¹⁸². Den Gefallenen wird, «wenn sie glauben, der Glaube wieder geschenkt. Dieser Glaube ist ein Geschenk Gottes, wie geschrieben steht: Von Gott wird es euch gegeben, nicht nur, daß ihr an ihn glaubt, sondern auch um für ihn zu leiden¹⁸³.» Wir finden in der Lehre von der Glaubensgnade eine treffliche Übereinstimmung mit der großen Erlösungsgnade überhaupt, die wiederum ganz auf der Erbsünde gründet. In allen wird das göttliche Wort wirksam sein, die in demütiger Unterwerfung ihr Heil allein vom Herrn erhoffen. So reden auch die beiden Gewährsmänner des Mailänders¹⁸⁴.

Je lebendiger nun die Menschen die im Glauben erfaßten Wahrheiten durch eifrige Überlegung und schlichte Betrachtung auf sich einwirken lassen; je mehr der Geist von ihnen erfüllt und durchdrungen wird, um so mächtiger wirken die himmlischen Worte in ihrer verborgenen Gnadenkraft. Schließlich beherrschen die Glaubenswahrheiten so sehr den Geist, durchdringen so machtvoll die Seele, daß ihre Sammlung und Stabilisierung unerschütterlich ist, Leidenschaften und Sinnlichkeit in ihrer ganzen Schwäche entlarvt werden. Die Kraft, die dies wirkt, ist aber in erster Linie die Gnade. «Rede, Herr Jesus, deine Worte sind Arznei, dein Wort ist Licht, dein Wort wäscht unseren Sündenschmutz ab, dein Wort ist Quelle. Du sprichst und die Schuld wird abgewaschen¹⁸⁵.» Ambrosius nennt deshalb Gottes Worte auch Sakramente: *alia verba sunt delictorum, alia sacramenta salutis aeternae*¹⁸⁶. Der Mensch muß hören, lesen, sich hineinvertiefen. Worauf es aber ankommt, ist «die Erleuchtung durch den Glanz der göttlichen Weisheit. Es sind zwar Worte, aber auch sie reinigen, auch sie erleuchten, auch sie stärken, auch

¹⁸⁰ Exp. Lc. I, 40 (32 IV 36); exp. Ps. 118 s. 3, 23 (62, 54) Nisi Jesus aperuisset nobis oculos, nemo vidisset. Ebd. s. 3, 24. 25 (62, 55).

¹⁸¹ Exp. Ps. 118 s. 7, 7 (62, 131); expl. Ps. 1, 55 (64, 46).

¹⁸² De poen. I, 48 (ML 16, 481).

¹⁸³ Ebd. I, 49. 50 (ML 16, 482); exp. Lc. II, 75 (32 I 81); ebd. VII, 20 (32 IV 291); expl. Ps. 1, 5 (64, 5); exp. Ps. 118 s. 10, 10 (62, 209); ep. 4, 7 (ML 16, 891).

¹⁸⁴ Für Origenes siehe Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 280: Glaube als Gnade. Philo sagt zum Beispiel: «Deshalb tadelt er scharf und belehrt zugleich den, der sich weise dünkt: du Tor, wisse, daß die Nahrung der Seele die Erkenntnisse sind, die nicht das vernehmbare Wort, sondern Gott spendet; er, der mich genährt von meiner Jugend an und der ersten Blüte der Mannesjahre bis zur vollendeten Klarheit, er wird mich (auch in Zukunft) selbst speisen.» Leg. alleg. III, 179 (Cohn Bd. I S. 149). Vgl. dazu auch W. Völker: Philo, S. 158 2. Die *μάθησις* als Weg zur Vollkommenheit, sowie S. 239 4. Der Glaube.

¹⁸⁵ Expl. Ps. 45, 3. 4 (64, 332).

¹⁸⁶ Ebd. Ps. 39, 16 (64, 221).

sie beleben»¹⁸⁷. Es ist daher nicht so sehr dem eifrigen Bemühen des Lesers zu verdanken — es ist aber unerlässlich — als vielmehr der Gnade des Hl. Geistes, die die Worte in sich bergen, wenn Wissen gut macht, wenn Wissen Tugend ist, wenn Tugend gar lehrbar ist¹⁸⁸. Das häufige Wort der Hl. Schrift bestärkt die Seele und schmiedet sie gleichsam in der Glutessse der geistigen Gnade. Was sie Vernünftiges vorfindet, wird noch gestärkt, jede Macht vernunftwidriger Leidenschaften dagegen ausgebrannt¹⁸⁹. Keineswegs soll sich daher der Mensch etwas einbilden, wenn die vernunftwidrige Natur Vernunft annimmt. Es offenbart sich darin nämlich ein Geheimnis der göttlichen Gnade¹⁹⁰. Wie es ein Wort gibt, das Gewalt in sich birgt, Sünden nachzulassen, gleich wie ein Wort des Moses das Meer öffnete, Elias den Himmel verschloß, der Herr selbst mit einem Wort Wind und Wellen gebot, Kranke heilte, Toten das Leben zurückgab, so wirken nach der Ansicht unseres Sittenlehrers alle Worte der Hl. Schrift gnadenhaft in der Seele dessen, der sie mit bereitem Herzen aufnimmt. «Gottes Worte bergen in sich Leben¹⁹¹.» Was Ambrosius vom ewigen Wort Gottes sagt, *verbum dei ... operans*¹⁹², das gilt ihm auch vom zeitlich geschaffenen Worte, das uns in der Bibel das ewige Wort vermittelt. Es sind eben nicht gewöhnliche Worte, in denen uns das zeitlose Wort des Vaters Leiblichkeit wird. Sind doch sie wiederum schließlich das ungeschaffene Wort, das die herrlichen Früchte zeitigt. — Was oben über die Abhängigkeit von Origenes und Philo gesagt wurde, gilt auch hier. Ambrosius hat oft nur übersetzt. Der Mailänder verwendet aber diese Lehre in der praktisch, religiösen Erziehung des *ganzen Volkes*. Er verkündet dabei ein Vollkommenheitsideal, das für *alle* Gläubigen gilt, das sich nicht mehr oder weniger auf einige Auserwählte beschränkt, wie die Pneumatiker bei Origenes.

Gnade des Herrn ist es fernerhin, wenn der Geist *tiefer* in die *Geheimnisse eindringt*. Menschliches Verstehen kann den Geist Gottes nicht erfassen. Unvermutet sucht er selbst die Seele heim¹⁹³. Mit der Taufgnade empfangt der Katechumene den siebenfachen Strom der Gaben des Hl. Geistes¹⁹⁴. Er ist der unumschränkte Herr des Herzens. Einem jeden schenkt Gott so viel seines Geistes, als er in freiem Er-

¹⁸⁷ Expl. Ps. 39, 16 (64, 222).

¹⁸⁸ Vgl. oben S. 42.

¹⁸⁹ De Cain II, 20 (32 I 395); Ambrosius interpretiert das Wort: *eloquium domini ussit me*. Ps. 104, 19.

¹⁹⁰ Exp. Lc. IV, 69 (32 IV 174). Hier wird die Stillung des Meeressturmes und die Beherrschung der Sinne in gleicher Weise dem Machtwort der göttlichen Gnade zugeschrieben. Vgl. auch exp. Ps. 118 s. 11, 12 (62, 240/1) *Ita dubium non residet, quia in sancto sermone sit virtus*.

¹⁹¹ Exp. Lc. V, 52 (32 I 202); exp. Ps. 118 s. 7, 7 (62, 130/31) *Sed in his temptationibus vivificatur alloquio dei... nec quicquam est aliud quod vivere faciat rationabilem animam quam alloquium dei ... ita verbo dei et spiritali gratia anima nostra vivificatur*.

¹⁹² De Cain I, 32 (32 I 367).

¹⁹³ Exp. Lc. X, 115 (32 IV 498) ... *sed quasi quodam eventu inopinato inlabitur*.

¹⁹⁴ De interpell. Iob IV, 36 (32 II 295); de Iac. II, 39 (32 II 56).

messen für genügend hält¹⁹⁵. Er nun lenkt den Verstand, stärkt das Herz, zieht es wohin er will, lenkt es zum höheren Leben¹⁹⁶. Wiederholt erwähnt Ambrosius die Gabe des Verstandes, die eine geistige Gnade, eine Wirkung des Hl. Geistes ist¹⁹⁷. Ohne sie kann der Mensch die Geheimnisse des Herrn gar nicht verstehen¹⁹⁸. Es nützt indes nicht viel, etwas zu lesen, wenn man den Inhalt nicht versteht¹⁹⁹. In ähnlicher Weise treffen wir auch Stellen über die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft. «Allen wird nach ihrer Fähigkeit der Geist der Weisheit eingegossen, jenen nämlich, die gläubig sind. Wenn du glaubst, besitzt du den Geist der Weisheit²⁰⁰.» Es ist nun wohl zu erwägen, daß die Einsichten und Erkenntnisse in die geoffenbarten Worte im Lichte des göttlichen Geistes, durchaus im Rahmen des einfach Schlichten bleiben. Ambrosius zeigt sich unendlich bescheiden und demütig. Er fürchtet schon stolz zu sein, wenn er kraft dieses himmlischen Lichtes diese und jene Parabel des Herrn erklären kann oder sich durch die Wortexegese der Schrift einiges Wissen erworben hat. Der Mailänder sieht durchaus ab von jenem Schauen des göttlichen Wortes seiner griechischen Vorbilder. Wenn schon Paulus nur ex parte erkannte, was kann ich dann erkennen, qui Paulo quantum vita tantum etiam verbo inferior sum? Doch, wenn Gott einem Esel die Augen öffnete, um einen Engel zu sehen, ist er auch mächtig genug, uns die Augen zu öffnen, um in die Geheimnisse Gottes einzudringen. Solche Gedanken knüpft Ambrosius an die innige Bitte, der Herr Jesus möge uns unterweisen über die Reihenfolge der Seligpreisungen²⁰¹. Der Bischof kennt nur solche Geistwirkungen, die auch die Schrift, besonders der Völkerapostel erwähnt. Geheimnis ist ihm ein Begriff, der sich überhaupt auf alles in der Bibel bezieht, was immer heilsökonomisch für das einfache Christenleben von Nutzen ist. Der Mailänder ist ein wahrer Volksbischof und hat *ein* Ziel für *alle*. Zu den Wegen und Mitteln, die die Offenbarung uns zeigt, haben wir nichts mehr hinzuzufügen. Sie aber zu erkennen und heilsgemäß zu erfassen, dazu braucht es die besonderen Gaben des Hl. Geistes. Zu Ps. 118, 34 (CSEL 62, 93) finden wir die Erklärung: Quaerendum primum, deinde intelligendum perscrutandumque legis omne mysterium et in corde custodiendum. Quis autem potest custodire legem dei, nisi intellectum acceperit?

¹⁹⁵ De Sp. S. I, 93 (ML 16, 727).

¹⁹⁶ Apol. Dav. 73 (32 II 348); de Sp. S. I, 18 (ML 16, 709); exp. Lc. X, 116 (32 IV 499).

¹⁹⁷ Exp. Ps. 118 s. 18, 48 (62, 422) Vivificat ergo intellectus, ut spiritus, quia ipse intellectus gratia spiritalis est, ideoque intellectum munere suo spiritus sanctus operatur.

¹⁹⁸ Ebd. s. 16, 34. 35 (62, 370) Vgl. Origenes: «So wie nämlich keiner der Menschen weiß, was des Menschen ist, als der Geist des Menschen, der in ihm ist, und auch keiner weiß, was Gottes ist, außer der Geist Gottes, so weiß auch keiner, was Christus in Gleichnissen und Parabeln gesprochen hat, als der Geist Christi, und wer seiner teilhaft wird.» Komm. in Matth. 14, 6 (MG 13, 1197).

¹⁹⁹ Ebd. s. 10, 19. 20 (62, 215).

²⁰⁰ Expl. Ps. 36, 65 (64, 124); ep. 64, 2 (ML 16, 1219).

²⁰¹ Exp. Lc. V, 52 (32 IV 202).

Wie denkt nun aber der Kirchenlehrer über den *allerersten Anfang heilsamer Gedanken*? Wer beginnt den Heilsweg und damit den Tugendweg des Menschen: Gott oder der Mensch? Kann der Mensch aus sich zum Glauben kommen, etwa dadurch, daß er selbst seinen Geist, seine Gedanken zum Herrn erhebt, wofür ihm dann die Gnade des Glaubens geschenkt wird? Ambrosius lehrt auch die Notwendigkeit dieser allerersten Gnade, wie es bei seiner Lehre über die Prädestination nicht anders zu erwarten ist. Wenn es Gott ist, der ruft, wen er will; wenn sich der Hl. Geist mitteilt wem und wie er will, so bezieht sich dies verständlich auch auf den ersten Anfang unseres Heilsweges. Wie der Hl. Geist Schöpfer ist des äußeren Menschen, so ist er auch der Schöpfer des Menschen der Gnade nach, *secundum gratiae sacramentum*. Diese Worte bekräftigt der Moralthologe mit jener Stelle aus dem Epheserbrief: «Gottes Geschenk ist es, nicht aus Werken, damit keiner sich rühme; denn seine Schöpfung sind wir, geschaffen in Christus Jesus in guten Werken ²⁰².» Vom ewigen Worte Gottes lesen wir im gleichen Sinne, daß es wie der Vater wirkt bis zur Stunde. Allem kommt es zuvor. Es ist nämlich vor allem wie der Vater und in allem wie derselbe Vater, alles durchdringend. Mächtig ist es und scharf und schärfer als jedes Schwert. Es dringt durch bis zur Teilung von Seele und Geist und Mark und Bein. Den Gedanken kommt es zuvor, *praeueniens omnium cogitationes* ²⁰³. Nachdem der Bischof einige natürliche Gaben angeführt hat, die aber zur Natur des Menschen gehören, fährt er fort: «Aber was immer Heiliges du denkst, das ist Geschenk Gottes, Eingebung Gottes, Gnade Gottes ²⁰⁴.» Hat Ambrosius den Ausdruck *gratia praeueniens* nicht geprägt, die Sache drückt er deutlich aus. *Inspiratione Domini* hat der Jüngling, der mit sich zu Rate ging, wie er seinen Weg verbessern könnte, die Antwort gefunden: *in custodiendo verba tua ... ut non praesumptionis humanae, sed dignationis divinae remedium crederetur* ²⁰⁵. Hätte also Gott die Einsicht nicht gegeben, dann könnte sich der junge Mann auch nicht aus einem Sündenleben zum Guten aufraffen. Noch deutlicher spricht eine Stelle aus dem Lukaskommentar: «Christus bewirkt, daß das, was gut ist, auch uns als gut erscheinen kann, *quem enim miseratur et vocat* ²⁰⁶.» Dies Wort, angeführt in unmittelbarer Verbindung mit der freien Berufung, zeigt, daß der eifrige Seelenhirte nicht zufällig, sondern wohl bewußt die Unerläßlichkeit der Gnade aussprach. Es ist eine Gnade, lehrt er uns weiter, vom Herrn unserm Gott erhört zu werden ²⁰⁷.

²⁰² De Sp. S. II, 61 (ML 16, 755); de fide III, 45 (ML 16, 599).

²⁰³ De Cain I, 32 (32 I 367).

²⁰⁴ Ebd. I, 45 (32 I 376) ... *dabit tibi deus* (Exod. 13, 11) *hoc est cogitationes optimas, placida consilia, tranquillae inventiones*. De fuga s. 15 (32 II 175) *Sed quia lex os omnium potuit obstruere et non potuit mentem convertere* ...

²⁰⁵ Exp. Ps. 118 s. 2, 1. 2 (62, 19/20); ebd. s. 10, 19 (62, 215).

²⁰⁶ I, 10 (32 IV 17).

²⁰⁷ Exp. Ps. 118 s. 18, 43 (62, 420).

Gnade Gottes ist es, wenn sich unsere Augen von den Geschäften dieser Welt abwenden²⁰⁸. Gnade ist der gute Vorsatz²⁰⁹, der Rat²¹⁰, von dem der hl. Paulus spricht, die Verherrlichung, die ein Heiliger seinem Gotte darbringt²¹¹, die tiefe Kenntnis, daß Gott gut ist²¹². Nur durch den Sohn können wir etwas vom Vater denken²¹³ und nur kraft göttlicher Eingebung Geheimnisse schauen²¹⁴ und sie aussprechen²¹⁵.

All unserm Bemühen muß der Gnadenruf Christi zuvorkommen. So finden wir bei unserm Schriftsteller auch das, was die heutige Theologie *gratia excitans* nennt. Sie ist der erste Schritt zur Rechtfertigung. «Wenn Christus uns mit lauter Stimme aufruft, *exitaverit*, wie er Lazarus aus dem Grabe hervorrief, werden wir mit ihm einstens ewig Festmahl halten²¹⁶.» Mit dem Psalmvers: *Declina a malo et fac bonum* will der Prophet zeigen, wie der Gerechte beschaffen ist. Sein Wort weckt die Aufmerksamkeit, *intentionem excitat*, damit der Geist mit strebsamem Herzen das Himmlische betrachte, die göttlichen Worte in sich überlege und sein Gemüt auf das lenke, was Gott wohlgefällig ist und die Regungen der göttlichen Gnade erkenne²¹⁷. *Verbum dei deiectos nos atque depressos ad caelestem gratiam provocavit, ut desideremus aeternitatem, despiciamus praesentia, temporalium incuriosi futura et invisibilia requiramus*²¹⁸.

2. Indem der Herr die Seinen ruft, ist dies Wort zugleich die *Zubereitung* der Herzen. Schon der göttliche Sänger des Alten Testaments, David, hat im neunten Psalme die verborgenen Gnadengaben des Herrn ausgesprochen. Ambrosius zählt sie auf: die Bekehrung der Sünder, die Berufung der Heiden, das Reich Gottes, die Vorbereitung der Herzen, das Wort, das den Feind aus dem Herzen ausmerzt, damit er nicht dort im Geheimen den Unschuldigen töte²¹⁹. Auch alle jene Nöten und Schwierigkeiten, die den Menschen treffen, die ihn zur Tugendbahn führen sollen, werden nur dann segensreiche Leiden, wenn Gott sie sendet. Sie sind der auf-

²⁰⁸ Ebd. s. 5, 33 (62, 100) *Sed non satis est ut tu avertas, ne forte velis et non possis... et haec gratia dei et hoc munus est domini. ut oculos animae nostrae a negotiis mundi huius avertat.*

²⁰⁹ Ex. VI, 15 (32 I 212).

²¹⁰ De vid. 72, 80 (ML 16, 256, 259).

²¹¹ Exp. Lc. I, 10 (32 IV 17).

²¹² De interpell. Iob III, 3 (32 II 249).

²¹³ De fide I, 63 (ML 16, 543).

²¹⁴ Exp. Lc. V, 52 (32 IV 202).

²¹⁵ Ebd. VI, 94 (32 IV 273).

²¹⁶ Expl. Ps. 1, 55 (64, 46).

²¹⁷ Expl. Ps. 36, 64 (64, 122).

²¹⁸ Exp. Ps. 118 s. 7, 2 (62, 127); expl. Ps. 45, 18 (64, 342).

²¹⁹ Expl. Ps. 45, 4 (64, 332). Zu dieser Vorbereitung gehört auch das Verlangen nach den Satzungen Gottes. Darüber sagt Ambrosius exp. Ps. 118 s. 3, 33 (62, 59) *concupiscimus enim desiderare (iudicia dei), quasi non sit potestatis nostrae desiderium, sed gratiae dei.*

weckende Ruf. Im Verlangen, einen Sünder zu bekehren, straft ihn Gott und brennt ihn, um ihn zu reinigen; denn Gott will, daß alle gerettet werden ²²⁰, ut de integro cor eius instauret et mundet ²²¹. Wie der Herr sich um die Menschen müht und sie in seine Kirche aufnimmt, wie er sie unterweist und vervollkommenet, wird trefflich im Briefe 71 an einen gewissen Horontianus dargelegt ²²². Die himmlischen Lehren und die göttliche Wirksamkeit können das Innerste des Herzens mit den Absichten umwandeln und der gottlosen Brust Eifer der Frömmigkeit eingießen ²²³.

So wird denn nicht nur der Verstand von Gott zubereitet, sondern auch der Wille ²²⁴. Jetzt vermag der Mensch den Weg der Tugend zu betreten, da der Herr ihm vorangeht ²²⁵. Vides utique quia ubique domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine domino, nemo custodire sine domino, nemo *quicquam incipere sine domino* ²²⁶. Das Wort cooperatur ist hier auch im Sinne der gratia operans zu verstehen, denn der Herr gibt auch den Anfang. Der Hl. Geist wirkt nicht nur die Gnade, sondern er ist auch Urheber der befohlenen Ausführung ²²⁷. Darum gehen die guten Regungen, die dem Gesetz des Geistes entsprechen, aus göttlicher Gnade hervor ²²⁸. Wie Christus semen ist für den Sünder, damit Christus in ihm Gestalt annehme ²²⁹, führt er gleicherweise selbst den Gerechten zur Tugend ²³⁰. Setzt er sich eifrig für Gott ein, so ist auch das Gnade ²³¹. Mit einem Worte: «Die Heiligung wird nicht überliefert, sondern eingegossen. Bewahre also — so schreibt der Kirchenfürst an Kaiser Gratian — die göttliche Gabe. Was niemand dich gelehrt hat, das hat fürwahr Gott, der Urheber, eingegossen ²³².» Wiederholt

²²⁰ Expl. Ps. 1, 48 (64, 40/1).

²²¹ Exp. Ps. 118 s. 10, 45 (62, 230); exp. Ps. 36, 61 (64, 118) Et nunc si quis ex gentibus veniens sermonem audiat nostrum et *dominus iuvare dignetur*...

²²² (ML 16, 1241). Vgl. auch Brief 70 (ML 16, 1234). Die Darlegung lehnt sich deutlich an ähnliche Schilderungen bei Origenes an. Siehe zum Beispiel die allegorische Erklärung der Wüstenwanderung der Juden bei Origenes. H. v. Balthasar: Origenes, S. 101: Wanderung durch die Wüste, bes. S. 107 ff.

²²³ Apol. Dav. 76 (32 II 349); ebd. 84 (32 II 354); expl. Ps. 43, 3 (64, 260). Nam generationes suas (sapientia-Christus, fons) menti hominis et bonos sensus quasi pia mater infundit.

²²⁴ Exp. Lc. I, 10 (32 I 17) a deo enim praeparatur voluntas hominum.

²²⁵ Ebd. II, 84 (32 IV 88) Audeo tamen etiam ego dicere quod homo viam non possit adoriri, nisi dominum habeat praeviantem... Man lese die ganze Nummer!

²²⁶ Ebd. Vgl. dazu Origenes, de prin. III, 1. 18-19 (MG 11, 288 f.) H. v. Balthasar: Origenes, S. 285-87. Origenes erklärt das Wort: Es ist also nicht Sache des Wollenden noch des Laufenden, sondern des erbarmenden Gottes. Wir finden dabei auch diesen von Ambrosius hier zitierten Satz: Wenn der Herr nicht das Haus baut...

²²⁷ De Sp. S. II, 144 (ML 16, 773).

²²⁸ De Cain II, 4. 5 (32 I 380).

²²⁹ Expl. Ps. 36, 1 (64, 118).

²³⁰ Ebd. 36, 50 (64, 109).

²³¹ Exp. Ps. 118 s. 18, 12 (62, 403).

²³² De fide I, 2 (ML 16, 528); ep. 33, 4 (ML 16, 1072).

beeilt sich der Prediger zu betonen, daß wir alles der Gnade Gottes zuschreiben müssen²³³.

3. Und wo bleibt die Arbeit des Menschen? Sie wurde schon erwähnt. Ohne sie wird nichts. Auch nach dem Empfang der Gnade muß der Mensch mit allen Kräften nach der Siegeskrone ringen²³⁴. Arbeitet der Mensch nicht mit, dann geht er aus eigener Schuld verloren. Aus dem Zusammenwirken erst entsteht die vollkommene Tat. Das befruchtende Element bleibt die Gnade. Christus ist der Same, damit sein Bild in uns Wirklichkeit werde²³⁵. Wir lesen auch, daß die Arbeit des Erdenpilgers *cooperaria* genannt wird, wie in der Stelle: Mit dem Hl. Geist wirkt die *mens cooperaria*.²³⁶ Heute spricht man nur von der *gratia cooperans*. Jene Stelle charakterisiert gut die Auffassung des Heiligen. Wir dienen, aber es ist deine Gnade²³⁷. Und trefflich ist es, wie sie wirkt. Durch sie wird Verschwendung des Gutes beschnitten und zur Freigebigkeit ohne Verlust, Schamhaftigkeit, die oft noch schwach, bestärkt zur Keuschheit in Anmut und Festigkeit. Zornesregung wird gemäßigt, legt das Empörende nieder und formt sich zu lobenswerter Kraftstärke²³⁸. Zusammenspiel von Gnade und Menschenmühe! Ihre Frucht ist die Anmut der Tugend.

4. Manchmal indes treffen wir noch Aussprüche, die gerade das Gegenteil von dem Gesagten ausdrücken. «Es liegt nicht in der Macht des Menschen, sondern es ist Erbarmung Gottes, daß du vollenden kannst, was du begonnen hast²³⁹.» Diese Worte sind mit dem dazu gehörigen Umtext zu lesen. Sie besagen nichts anderes,

²³³ Expl. Ps. 43, 12 (64, 269 - 271); de Cain I, 3 (32 I 340); ebd. 25 - 28 (32 I 361 - 364); exp. Ps. 118 s. 15, 30 (62, 346) *Omnis creatura quaecumque bona habet accepit a Christo, qui totius auctor est creaturae.*

Über die *gratia praeveniens* bei Philo siehe W. Völker: Philo, S. 117 - 121. Obwohl sich Völker persönlich gegen eine solche Lehre bei Philo ausspricht, schreibt er doch S. 121: «Brachte das Schriftwort es mit sich, erforderte es die Tendenz einer Stelle, so konnte er (Philo) gelegentlich inkonsequent sein und scheinbar alles Tun auf die Gnade legen. ... Bisweilen reißt ihn der Schwung seines eigenen Gedankens zum Lobpreis der göttlichen Gnade fort.» W. Völker erwähnt zwei Autoren, die über Philo schrieben, die sich für die *gratia praeveniens* aussprechen: H. Windisch und J. Martin. Letzterer schreibt: «Philon saisit en toute son étendue la doctrine de la grâce.» S. 121. Jedenfalls hat Philo für den durch und durch christlich denkenden Geist des Mailänders eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Nicht umsonst hat er so viele Werke seinen Schriften angeglichen.

²³⁴ Exp. Lc. VII, 221 (32 IV 381).

²³⁵ Expl. Ps. 36, 61 (64, 118).

²³⁶ Exp. Lc. VIII, 50 (32 IV 416).

²³⁷ De Sp. S. I, 18 (ML 16, 708) A. spricht hier zwar von der Spendung der Sakramente: *nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta*. Der Satz drückt aber sehr gut die Auffassung des Predigers aus über die Zusammenarbeit von menschlicher Tätigkeit und Gnade.

²³⁸ De Abr. II, 31 (32 I 588 f.); de Isaac 57 (32 I 682) *Quanto enim quis ad dominum intendit, tanto amplius dominum elevat et ipse elevatur*. De exc. Sat. II, 111 (ML 16, 1348) ... *quando Spiritus gratia concinit, et mentis industria.*

²³⁹ Exp. Ps. 118 s. 10, 35 (62, 224).

als daß auch die Ausdauer im Werke eine Gnade Gottes ist. Nec volentis nec currentis hominis perseverantia est. Und sofort folgt eine Zitation aus Moses: Quia in hoc ipsum te suscitavi, ut ostendam in te virtutem meam, mit der Erklärung: «Also ist auch die Aufmunterung, adhortatio, der göttlichen Barmherzigkeit zuzuschreiben²⁴⁰.» Auch andere Sätze dürfen nicht auf die strenge Waage gelegt werden, wie etwa: «Wenn Gott bemerkt, daß die Seele von wahrer Tugend erfüllt ist, dann erweist er ihr soviel Ehre, daß er ihr nicht nur Verzeihung der früheren Sünden gewährt, sondern auch Gnade und Heiligung schenkt²⁴¹.» Oder wenn sehr stark das Gebet und die Bußübung hervorgehoben werden. Wir finden in dieser Erscheinung nur eine ambrosianische Eigentümlichkeit der Lehrdarstellung, die noch zu wenig tief und klar durchgeführt ist. Etwas Ähnliches betont W. Völker immer und immer wieder in seiner Abhandlung über Philo. Aber auch in solchen Redewendungen wird die Notwendigkeit der Gnade nicht unbedingt ausgeschlossen. Wenn Gott sieht, daß jemand mit seiner Gnade zur Tugend mitgewirkt hat, wird er ihm auch die Gnade der Taufe oder des Bußsakramentes schenken. Es ist aber nicht nötig, alle Texte säuberlich zu interpretieren; denn es wäre ohne gewisse Gewalt auch nicht möglich. Man darf nicht vergessen, daß bis anhin noch kein Irrlehrer gegen die Gnade aufgestanden ist, so daß das schwere Problem noch nie ex professo behandelt wurde. Manche derartige Redensarten lassen sich rechtfertigen für jene Klasse der Gläubigen, die im Stande der Gnade sind. Endlich steht Ambrosius auf der Kanzel, muß ununterbrochen seine Herde zur Tat aneifern, so daß diese und jene Ungenauigkeiten der Rhetorik zuzuschreiben sind. Obwohl die Notwendigkeit der Gnade so sehr betont, Anfang und Fortsetzung unserer Tugendübung immer wieder der Initiative des Herrn zugeschrieben werden, der Kirchenlehrer nicht als Semipelagianer bezeichnet werden darf, so war sich der Bischof vielleicht doch noch nicht so recht der ganzen Tragweite dieses Problems bewußt. Der Grund hiezu muß wohl in einer Ängstlichkeit, theologische Fragen selbständig durchzudenken, gesucht werden. Ganz eigenartig aber berührt es, wenn J. Stelzenberger über Ambrosius urteilt: «Es gilt hier ähnliches, wie von Laktanz gesagt wurde²⁴².» Dort schreibt er: «Man darf freilich dabei nicht übersehen, daß in jener Zeit zum Beispiel die Hereinbeziehung der Gnadenlehre in die Ethik noch *vollständig* fehlte. Die Entwicklung war noch nicht so weit. Erst Augustinus hat hier Bahn gebrochen²⁴³.» In Wirklichkeit ist es aber kaum möglich, die Gnade für das sittliche Leben noch mehr zu betonen als es Ambrosius getan hat. Über die Notwendigkeit der Gnade wird der Bischof von Hippo, der Schüler des Mailänders, kaum mehr wesentlich Neues lehren, ruft er doch wiederholt seine Autorität an im Kampfe,

²⁴⁰ Exp. Ps. 118 s. 10, 35 (62, 224).

²⁴¹ De Noe 42 (32 I 440), vgl. den Zusammenhang!

²⁴² Frühchristliche Sittenlehre, S. 494.

²⁴³ Ebd. S. 489.

den er um die Gnade ausgefochten hat²⁴⁴. Die allseitige und tief theologische Begründung und vor allem seine Ausführungen über die Prädestination lassen ihn aber bedeutend über seinen Meister emporwachsen. Indes haben wir gesehen, daß auch Ambrosius nicht der erste ist, der die Bedeutung der Gnade kannte. Schon Klemens von Alexandrien betont in seiner Sittenlehre unermüdlich ihre Notwendigkeit. Hauptquelle für unsern Sittenlehrer sind indes «der Mann von Stahl», Origenes und Philo. In seinen Werken spricht Philo sehr oft von der Notwendigkeit der Gnade zum Tugendleben. «Wem aber Gott das festgegründete Wissen (vom Guten) gewährt, dem gibt er beides, daß er die Tugenden ausübe und niemals von ihnen abfalle, sondern jegliche immer bewahre und erhalte²⁴⁵.»

Die Notwendigkeit des Gebetes

Da der Mensch in seinem Tugendstreben abhängig ist von der rufenden und helfenden Gnade des Herrn, ist das Gebet ein unerläßliches Mittel im Ringen nach der Vollkommenheit. Fortwährend fordert denn auch der Seelenhirte seine Gläubigen zu dessen eifriger Pflege auf. «Immer muß der Mensch beten, auch wenn er heilig und gerecht ist, damit ihn der Herr erhöere nach seiner Barmherzigkeit, nicht nach dem Verdienst irgendeiner Tugend; denn die Tugend ist selten, häufig die Sünde²⁴⁶.» Ist das Gebet nicht immer möglich, so soll doch die Disposition eines Betenden vorhanden sein²⁴⁷. Wo größerer Hunger, da ist größere Fruchtbarkeit²⁴⁸. Am Morgen soll man in die Kirche eilen, dem Herrn die Erstlingsgabe einer

²⁴⁴ In der Verteidigungsschrift gegen den Pelagianer Julian: *Contra Iulianum Pelagianum*, ist Ambrosius die Hauptautorität, die Augustinus unter der Zahl der Bischöfe anführt. Vgl. zum Beispiel I, 10 (ML 44, 646); I, 44 (ML 44, 671); II, 4. 13. 16. 19. 20. 22. usw. (44, 671 - 702). *Contra duas ep. Pel.* IV, 29 (ML 44, 632); IV, 30 (ML 44, 633). *De dono persev.* 8 (ML 44, 1004); ebd. 48, 49 (ML 44, 1023/24). Ein Wort nur soll hier zitiert werden: *Nimis longum erit, si omnia velim commemorare, quae sanctus Ambrosius adversus hanc haeresim Pelagianorum tanto post exorturam, non eis quidem respondens, sed praedicans catholicam fidem, atque in ea homines aedificans dixit et scripsit; contra duas ep. Pel.* IV, 32 (ML 44, 636).

²⁴⁵ *Leg. alleg.* I, 89 (Cohn, Bd. I, S. 73).

Ferner: «Nur Gott kommt es zu, in der Seele die Tugenden zu pflanzen und aufzubauen.» Ebd. I, 48, 49 (Cohn, Bd. I S. 62). W. Völker: Philo, schreibt S. 200: «Philo wird nicht müde, Gott als den *εὐεργέτης* zu preisen, dem er alles verdanke, der die Tugend schenke, die Besserung bewirke zur *καλοκάγαθία* führe. Diese Gedanken werden so häufig ausgesprochen, daß kein Forscher sie überhören könnte, und daß selbst Gelehrte, die Philo ganz umdeuten, sie erwähnen mußten. Das Tugendstreben in all seinen einzelnen Phasen wird also von Gott geleitet, er heilt die Sünde, er verleiht der Seele die Kraft zur *ἀρετή* und ruft sie auf, Gutes zu wirken, von ihm kommt alles Gute, seine Gaben werden den Menschen ständig, nicht bloß vorübergehend zuteil.»

²⁴⁶ *Exp. Ps.* 118 s. 19, 33 (62, 439); de Cain II, 9 (32 I 385); ebd. II 22 (32 I 397).

²⁴⁷ *Exp. Ps.* 118 s. 19, 16 - 18 (62, 429/30).

²⁴⁸ *De Ios.* 45 (32 II 104); de Isaac 33 (32 I 662).

frommen Bitte überbringen und dann freudig ans Werk gehen²⁴⁹. So wird der Segen Gottes unser Streben begleiten, indem wir zugleich wieder seine Gabe erkennen. Besonders soll unser Geist im Gebet zu Gott um Hilfe eilen, wenn schwere Bedrängnisse uns heimsuchen, wenn Versuchungen uns belästigen und Kummer das Herz bedrückt. Im vertrauensvollen Flehen strömt der Seele neue Kraft zu, um den Kampf zu bestehen. Nur wer rechtmäßig gekämpft hat, wird die Krone erreichen. So muß stets der Name Christi auf unseren Lippen sein, in unserm Herzen ruhen. Daß Jesus eine Nacht hindurch für uns betete, ist uns zum Beispiel, wie wir für uns flehen sollen. Jeder Seele, die an Christus denkt, leuchtet Christus und strömt seine Gnade zu. Voraussetzung, um erhört zu werden, ist dabei immer, daß unser *Streben* mit solchen Bitten übereinstimme, quod oramus imitemur affectu, sonst erhört Jesus den Rufenden nicht²⁵⁰.

Eingegossene Tugenden

Der Herr schenkt die guten Gedanken, der Herr bereitet die Herzen, der Herr ruft den Sünder zum Gnaden- und Tugendleben. Schenkt er auch die Tugend als solche? Finden wir in der Tugendlehre des hl. Ambrosius sogenannte eingegossene Tugenden? Seinsmäßig schon ist die Natur des Menschen durch die Anteilnahme an der göttlichen Natur in der heiligmachenden Gnade auf eine neue Stufe erhoben worden. Genügt dieser Zustand, oder muß auch eine eigene Tugendgnade die Geneigtheiten zu besonderer Tätigkeit dauernd befähigen und zuständiglich erheben?

Apriori ist die Frage zu bejahen. Weil der in Christus neu geschaffene Mensch eine Wiederherstellung des Paradiesesmenschen ist, ja noch mehr. Jener aber erhielt von Gott eingegossene Tugenden²⁵¹, kraft derer er in paradiesischer Unversehrtheit lebte. So mußte der Herr — wenn anders Ambrosius konsequent ist — auch seiner Neuschöpfung die gleiche Hilfe angedeihen lassen. Jedenfalls ist der Gedanke von besonderen Gnadengaben, wie etwa die des Hl. Geistes, bei ihm nichts Fremdes.

Was sagen uns die Werke? Alles, was der Mensch besitzt, ist Gnade Gottes. So lesen wir in seinem Schrifttum und finden dabei nur einen allgemeinen Gedanken der Kirchenväter ausgedrückt. Aber nicht alles gehört zur Natur des Menschen und ist daher nicht Gnade im strengen Sinne²⁵². Etwas aber, das ihre Kräfte nach der Lehre des Ambrosius bestimmt übersteigt, was also nur mit Hilfe einer dauernd dazugegebenen Gnadenkraft geübt werden kann, ist die Tugend der vollkommenen

²⁴⁹ Exp. Ps. 118 s. 19, 32 (62, 438); de Abr. II, 22 (32 I 580); Exp. Ps. 118 s. 1, 14. 15 (62, 15) precare ut dominus dirigat vias tuas.

²⁵⁰ Exp. Ps. 118 s. 5, 27 (62, 96); expl. Ps. 37, 59 (64, 183) In orationibus igitur et obsecrationibus, cum dolore et lacrimis exigenda paenitentia est, ut illam gloriam dei videre mereamur.

²⁵¹ Vgl. oben Abschnitt: Abbild Gottes, S. 12 ff.

²⁵² De Cain I, 45 (32 I 376).

Keuschheit der Jungfrauen. Sie, *virtus principalis*²⁵³ nennt sie ihr begeisterter Förderer, ist zweifelsohne eine eingegossene Tugend; denn «was die Natur übersteigt, stammt vom Spender der Natur»²⁵⁴. Mit der Keuschheit sind auch die Gerechtigkeit, die Liebe, die Güte, die Weisheit Tugenden *supra mundum*, et si in hoc mundo sit, *supra mundum tamen est*²⁵⁵. Über die Geduld lesen wir: «Ist es nicht die Gnade, die die Geduld bewirkt²⁵⁶?» Und wie die Rede ist von der Frömmigkeit bei der Erklärung jener geheimnisvollen Geburt der Zwillingssöhne Thamars, schreibt Ambrosius, daß Zara sie weder von Moses noch durch einen Menschen erhielt, sondern gleichsam durch die Gnade der Weisheit, die ohne sein Zutun sich ihm einsenkte²⁵⁷. Die Ansicht über den Glauben wurde dargelegt²⁵⁸. Gleiches gilt von der Liebe. «Wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater, so ist auch ausgegossen, heißt es, die Liebe Gottes in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben wurde²⁵⁹.» Gleiches von der Hoffnung. «Mein Hoffen ist nicht Anmaßung, da du selbst der Grund bist, daß ich auf deine Verheißungen hoffe, quae ut sperarem ipse fecisti²⁶⁰.» Bittend fleht Moses zum Herrn, daß er sein Volk hinführe zu den Pflanzstätten der Tugend und Weisheit, damit es dort aufbaut werde in seinen Werken, fest begründet in den Anordnungen der himmlischen Gebote, um sich so einen Wohnort zu schaffen. Und er fügt bei, daß wir das weder durch Erbschaft noch durch unsere Verdienste erreichen, sondern der Herr selbst möge sich würdigen, es uns in seiner Gnade zu schenken²⁶¹.

Was der hl. Kirchenlehrer von einzelnen Tugenden ausführt, lehrt er auch von den übrigen. Darin schon finden wir diese Wahrheit ausgedrückt, wenn gesagt wird, daß der Hl. Geist *rationem colendae divinitatis et vitae regendae humanis pectoribus infudit*²⁶². Ambrosius spricht indes noch ausführlicher. Damit wir überhaupt die verschiedenen Tugenden kennen lernen, ist uns Christus gegeben worden²⁶³, «denn

²⁵³ De virg. I, 10 (ML 16, 191).

²⁵⁴ Ebd. I, 8 (ML 16, 191); ebd. I, 11 (ML 16, 191) Quis autem humano eam possit ingenio comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus? Aut quis naturali voce complecti, quod supra usum naturae sit? E coelo accersivit quod imitaretur in terris. Nec immerito vivendi sibi usum quaesivit e coelo, quae sponsum sibi invenit in coelo.

Vgl. ferner I, 20. 21. 23; II, 18; III, 1 (ML 16, 194/195. 211. 219/20).

²⁵⁵ De virginit. 107 (ML 16, 293).

²⁵⁶ Exp. Ps. 118 s. 18, 40 (62, 418); exp. Lc. X, 97 (32 IV 492) Sequitur admirabilis locus, quo subeundae aequanimiter iniuriae moralis infunditur patentia pectoribus humanis.

²⁵⁷ Exp. Lc. III, 22 (32 IV 114).

²⁵⁸ Vgl. auch J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 165 ff.

²⁵⁹ De Sp. S. I, 40. 66. 94. 128 (ML 16, 712. 721. 727. 734); de fide III, 56 (ML 16, 601); de virginit. 63 (ML 16, 282).

²⁶⁰ Exp. Ps. 118 s. 7, 4 (62, 129); ebd. s. 7, 2 (62, 127) verbum dei deiectos nos atque depressos ad caelestem gratiam provocavit, ut desideremus aeternitatem.

²⁶¹ Expl. Ps. 43, 11 (64, 269).

²⁶² Exp. Lc. prol. 5 (32 IV 6).

²⁶³ De fide III, 53 (ML 16, 600).

er ist der Ursprung, principium jeder Tugend, da in ihm jede den Anfang nahm»²⁶⁴. Es kommt nun darauf an, wie der Ausdruck: Christus est principium virtutis zu verstehen ist. Ambrosius gibt die Antwort: «Der Ursprung der Geduld ist Christus, der geflucht worden, nicht wieder geflucht hat. Der Ursprung der Demut ist Christus, der die Gestalt des Sklaven annahm...»²⁶⁵. Diese Ausdrucksweise läßt sich freilich so erklären, daß Christus uns durch sein Beispiel gezeigt hat, wie und welche Tugenden wir zu erstreben haben, ohne daß dadurch schon eine Gnadenkraft die Seele erfüllt. Diese Auslegung wird der Sache nicht gerecht. Wie Christus unter vielen Brüdern der erste ist durch seine Auferstehung und alle anderen nur in der Kraft seiner Auferstehung zum Leben kommen werden²⁶⁶, so hat er auch als erster die Tugenden geübt, dadurch fließen sie auf alle über, die sich ihm angeschlossen haben. Ein Beispiel. Durch den Ungehorsam zog sich das Fleisch die Sündenschuld zu. Deshalb mußte Christus insbesondere den Gehorsam wieder herstellen, um die Pflanzschule des Irrtums auszumerzen. Als guter Arzt entfernt er zuerst die Wurzel des Unheils; denn es ist zwecklos, die Narbe zu heilen, indes darunter die Ansteckung weiter wuchert. Was nützt es, die Sünden zu vergeben, wenn der Hang zu ihr bleibt? Christus wollte die Wunde derart heilen, daß auch die Anhänglichkeit entfernt würde. Er selbst unterzog sich dem Gehorsam, um ihn uns einzugießen, ut eam nobis transfunderet. So wurde er für uns das Heil, wie jener erste Adam durch das Erbe des Ungehorsams Ursache des Todes wurde²⁶⁷. Die beiden Ausdrücke *transfundere* und das gegenübergestellte *hereditas* zeigen, wie bewußt der Kirchenlehrer von den Tugendgnaden spricht. Für den Menschen bedeuten sie ein Empfangen. Nicht natürliche Gaben sind es, sondern übernatürliche; denn der Gottmensch ist es, der allein unseretwegen sich der Tugendübung unterzog. Diese Auffassung wird bestärkt durch die Erklärung, die der Exeget von jenem Vers im Buche Exodus 24, 6 gibt, wonach Moses bei einem Opfer die Hälfte des Blutes nahm und es in die Opferschalen, crateras, goß. Dies will besagen, daß Christus im Evangelium, aber auch im Gesetze, uns eine Sittenlehre gab und sie in seiner Geduld, in seinen Werken und Taten vorlebte, tamquam in crateras, ita in mores nostros sensus-que transfundens velut *substantiam quamdam et vitalia ipsa sapientiae* (Christus), *quibus mentes hominum vivificavit ad virtutis seminarium, et instituta pietatis*²⁶⁸.

²⁶⁴ Ebd. III, 52 (ML 16, 600).

²⁶⁵ Ebd.; exp. Ps. 118 s. 5, 26 (62, 96); expl. Ps. 61, 7 (64, 382).

²⁶⁶ Vgl. J. E. Niederhuber: Eschatologie, S. 176. Er schreibt: «Es darf indes dieses Verhältnis unseres zur Auferstehung berufenen Leibes zum Auferstehungsleibe Christi nicht als ein bloß äußerlich-ideelles Ähnlichkeitsverhältnis, sondern muß als ein innerlich-ursächliches, mystisch-reales angesehen werden. Der Grund liegt darin, daß die *Menschheit* Christi die *Menschennatur* als solche repräsentiert.» Diesen Grund muß man für alle Tugenden, die der Herr in seinem Erdenleben übte, anführen.

²⁶⁷ Expl. Ps. 61, 4 (64, 379); ebd. Ps. 61, 7 (64, 382).

²⁶⁸ Ep. 65, 8 (ML 16, 1224). Man lese den ganzen Brief!

Das «*principium esse*» hat einen doppelten Inhalt. Christus ist der Erste, das Vorbild der Tugendübung. Aber es muß auch verstanden werden im Sinne von auctor esse, Urheber, Schöpfer sein. Eine Stelle aus dem Evangelium des hl. Johannes: Tu quis es? et respondit *principium* quod et loquor vobis, erklärt der Sittenprediger wie folgt: «Dies bezieht sich nicht nur auf die ewige Gottheit, sondern auch auf das Beispiel der Tugenden. Mit diesen Worten bezeugte er auch seine Gottheit, weil er Anfang ist aller Dinge und Schöpfer jeder einzelnen Tugend: quia omnium ipse principium est, et uniuscuiusque virtutis auctor, denn er ist das Haupt des Leibes, der Kirche; er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten²⁶⁹.» Wie Christus als Gott Urheber aller Dinge ist, so ist er als Haupt des Leibes Christi Urheber der Tugenden, wie alle Dinge Sein haben von Gott, haben von Gott das Sein die Tugenden. Diesen Gedanken drückt der Bischof auch direkt aus, indem er die Worte: Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera eius quia in deo sunt facta, kommentiert. Eine doppelte Auslegung ist möglich. Entweder sind die opera die Werke Gottes, wie auch der Apostel schreibt: quod omnia per ipsum et in ipso creata sunt ... oder, wie diese Stelle bezeugt, die *Tugenden*, durch die die Frucht des ewigen Lebens erworben wird — in deo factas aestimare debemus — wie Keuschheit, Frömmigkeit, Gottesverehrung, Glaube und ähnliches²⁷⁰. Sie nur (die Seele) ist voll Weisheit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit, denn jede Tugend stammt von Gott. Ihr gilt der Ausspruch Gottes: «Siehe Jerusalem, ich habe deine Mauern gemalt. Jene Seele wird von Gott gemalt, die in sich der Tugend strahlende Schönheit und den Glanz der Frömmigkeit trägt²⁷¹.»

Auch die Ansicht über die vier Kardinaltugenden, die Ambrosius von den Philosophen übernommen hat — er behauptet zwar das Gegenteil —, soll noch eigens erwähnt werden. Einige Male spricht der Bischof in Verbindung mit den Paradiesesströmen von ihnen. Er lehnt sich dabei an Philo an. So schreibt er, daß aus dem Paradiesesstrom — wie unmittelbar nachher ausgeführt wird, ist es Christus Jesus — die geistigen Tugenden der Klugheit, Mäßigkeit, des Starkmutes und der Gerechtigkeit fließen²⁷². Das Wort spiritaless (virtutes) weist auf die Gabe des Hl. Geistes hin, wie denn auch die Gnade sehr oft spiritalis gratia genannt wird. Darum führt Ambrosius zum Beweise I Kor. 12, 8-11 an, wo von den verschiedenen Gaben der Weisheit, des Glaubens usw. die Rede ist. Der Ausdruck operatio virtutum versteht er auch von den Tugenden. Alles wirkt der eine und gleiche Hl. Geist, in-

²⁶⁹ De fide III, 49 (ML 16, 600).

²⁷⁰ De fide III, 44 (ML 16, 598); ebd. IV, 42 (ML 16, 625) ... quia ipse (Filius Dei) vita est, ita etiam sapientia est, ... qui de suo alios faciat esse sapientes; ita etiam virtus est, non quasi per infirmitatem consecutus incrementa virtutis, sed ipse virtus, qui virtutem fortibus largiatur.

²⁷¹ Ex. VI, 42 (32 I 233); de off. I, 244 (ML 16, 95/6).

²⁷² Expl. Ps. 35, 21. 22 (64, 64/5) ... bonus fons gratiae et splendoris eiusdem ...; ebd. Ps. 45, 12. 13 (64, 337/8) Ex illo enim unico verbo dei quattuor fluviorum prudentiae et fortitudinis, temperantiae quoque et iustitiae fluentia manarunt.

Exp. Ps. 118 s. 9, 7 (62, 193).

dem er nach Belieben jedem zuteilt. — Über die vier Tugenden schreibt der Moralist auch in de paradiso, wo Philo direkt Vorbild ist ²⁷³. Für Ambrosius ist Christus die Paradiesesquelle: si quis sitit veniat ad me et bibat und dann fährt er fort: «Wie also der Lebensquell die (göttliche) Weisheit ist, die Quelle der *geistigen* Gnade, so ist sie die Quelle der übrigen Tugenden, die uns auf den Weg des ewigen Lebens führen... Itaque sicut fons sapientia est, ita etiam flumina ista quattuor ex illo fonte manantia sunt fluentia virtutum ²⁷⁴.» Gnade und Tugend werden hier auf gleiche Stufe gestellt, ebenso haben beide denselben Spender, Christus, dem wir alle Gnadenschätze zu verdanken haben. Die Erklärung der einzelnen Tugenden in der Beschreibung der Flüsse bestärkt diese Redeweise. Die Klugheit ist der Weg zurück zum Paradies ²⁷⁵; die Mäßigkeit, dargestellt durch den Fluß Geon = Spalte, tilgt die Leidenschaften und reinigt von Sündenmakeln ²⁷⁶; die Tapferkeit, versinnbildet durch den Tiger, bezwingt die sündhaften Laster und lenkt die Schritte nach oben ²⁷⁷. Die bisherigen Ausführungen haben bereits gezeigt, wie all diese Wirkungen der Tugenden nur der göttlichen Gnade zugeschrieben werden können, da der sündige Mensch sich nie aus eigener Kraft zu solcher Vollkommenheit zu erheben vermag. Die Gerechtigkeit ist wie der Euphrat Leben spendend. Mit ihr finden sich in Eintracht alle Tugenden ²⁷⁸. Hier denkt Ambrosius selbst an die übernatürliche Gerechtigkeit der Gotteskindschaft ^{278a}. — Aus einem andern Werk möge noch eine Stelle erwähnt werden, wo Christus und die geistige Gnade als die Quelle der Tugenden gegenübergestellt werden der Unmäßigkeit, die Quelle der körperlichen Leidenschaften ist ²⁷⁹. Nach diesen vielen Hinweisen aus verschiedenen Büchern, kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Mailänder Kirchenvater eingegossene

²⁷³ Leg. alleg. I, 63 ff. (Cohn, Bd. I, S. 66 ff.).

Ambrosius de parad. 12 ff. (32 I 272 ff.) Erat fons qui inrigaret paradisum (animam), qui fons nisi dominus Jesus Christus, fons vitae aeternae sicut pater? Vgl. dazu auch J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 40-42: Das Paradies als religiös-ethischer Vollkommenheitszustand im Menschen.

²⁷⁴ De parad. 14 (32 I 273/4). Daß die sapientia Christus ist, erwähnt Ambrosius auch andernorts, zum Beispiel Ep. 65, 4 (ML 16, 1223) sapientia autem dei Christus, in cuius pectore recumbebat Joannes. De fide IV, 42 (ML 16, 625).

²⁷⁵ De parad. 15 (32 I 275).

²⁷⁶ Ebd. 16.

²⁷⁷ Ebd. 17.

²⁷⁸ Ebd. 18. Vgl. hiezu auch die Ausführungen über die einzelnen Kardinaltugenden.

^{278a} Auf Grund dieser Ergebnisse kann man der Auffassung von Weber L., der in seiner Arbeit: Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen, S. 206 f., eingegossene Tugenden bei Ambrosius ablehnt, nicht zustimmen. Schon diese Stelle von den Paradiesesströmen allein spricht dafür und zwar gerade, weil Philo der Gewährsmann ist. Vgl. die Anm. im Kap. über die Notwendigkeit der Gnade, bes. Anm. 233 Seite 61 und Anm. 245 Seite 63.

²⁷⁹ De Abr. II, 34 (32 I 591) Sicut ergo virecta virtutum fontem habent Christum et spiritalis ubertatem gratiae, quo exuberent, ita intemperantia fons quidam est passionum corporalium, quo alantur superflua.

Tugenden, d. h. besondere Gnadenkräfte, die die Ausübung der echten Tugendakte erst ermöglichen, kannte und für durchaus nötig erachtete.

Es genügt aber noch nicht. Ambrosius spricht über die Wirkung der Hl. Schrift in den Herzen der Gläubigen derart, daß auch auf diese Weise eine übernatürliche Tugendgnade einströmt. Und es ist nach dem bereits Gesagten leicht verständlich, enthalten doch die göttlichen Worte Gnadenkraft. Daher auch die ständige Aufforderung zur Schriftlesung, nicht nur der Erkenntnis wegen, sondern ebenso der Gnadenhilfe willen, die uns durch sie zufließt. So lehrt uns das Gesetz die Reinheit und gießt sie zugleich aller Menschen Herzen ein²⁸⁰. Das Wort des Herrn ist uns die wahre Leuchte, der Ursprung aller Tugenden und aller Werke Fortschritt. Zu diesem Worte muß der Geist immer wieder zurückkehren²⁸¹. Im Schriftwort müssen wir wohl ein besonderes Mittel sehen, wodurch Gott uns die übernatürlichen Tugendkräfte schenkt. Ambrosius drückt sich sonst nicht näher aus, wann der Herr uns diese Gnadengaben mitteilt. Wir müssen aber auch an die Taufe denken, die das neue Leben in Christus fordert, die uns eingliedert in Christus, die die Einheit schafft mit dem Herrn, so daß das göttliche Leben einströmen kann in das neue Glied. Sie bringt ja eine Fülle von Geistesgaben mit sich, zumal auf Grund jener Stelle aus dem Galaterbrief 5, 22-23, wo von den Früchten des Geistes die Rede ist, Güte, Liebe, Geduld usw. als Früchte des Geistes dargetan werden²⁸².

Es ist ferner noch zu erwägen, daß der Kirchenlehrer die erwähnten Tugenden oft in Verbindung bringt mit dem Erwerb der ewigen Seligkeit. Sie aber ist ein reines Gnadengeschenk und kann nur aus der Gnade heraus verdient werden. «Niemand kann einen anderen im Werke nachahmen, wenn er nicht die gleiche Natur besitzt²⁸³.» Es genügt also nicht die Erhebung der Seele in den Zustand der Übernatur. Zu ihr müssen sich noch übernatürliche, dauernde Lebenskräfte gesellen, die den Menschen unmittelbar in seinem Tätigsein vervollkommen. Es sind übernatürliche Gnadenhilfen, die das Erkennen und Streben des Menschen in der Wurzel erfassen und zu Taten befähigen, die sie aus sich nie zustande bringen. Es ist dabei nicht nur an das Verdienst zu denken, sondern ebenso auch an die Lebenskraft, die praktisch hilft, das niedere Triebleben zu bannen und in die Bahnen des Geistes zu lenken. Nicht daß etwa der Mensch der eigenen Anstrengung enthoben würde. Ambrosius sagt uns weiter nicht, wie sich natürliche und übernatürliche Tugenden zueinander verhalten. Das muß man sagen: Jeder hat sich abzumühen, als ob alles von ihm abhinge und doch selber wieder alles allein von Gott erwarten. In der Tugendgnade werden Sünden getilgt, Leidenschaften bezwungen, Versuchungen überwunden, gute Werke erfüllt. Das ist der Weg in die Herrlichkeit bei Gott.

²⁸⁰ De Jac. I, 8 (32 I 9).

²⁸¹ Exp. Ps. 118 s. 14, 12 (62, 306).

²⁸² Expl. Ps. 36, 12 (64, 78) Bonitas enim fructus est spiritus sancti, sicut scriptum est: fructus autem spiritus est caritas...

²⁸³ De fide IV, 76 (ML 16, 631).

Die vorliegende Untersuchung über die Entstehung der Tugenden hat gezeigt, wie sehr der große Pastor auf dem Bischofsstuhl von Mailand die Notwendigkeit der Gnade Gottes erkannt hat. Der neue Mensch ist, wie es Paulus sagt, geschaffen in Christus Jesus. Nicht nur die Seele wurde in ihrer gnadenhaften Ausstattung nach dem Bilde Gottes erneuert, nein, auch die Werke des Menschen müssen Bild Gottes sein²⁸⁴. Es sind die Werke, die aus jenen Fundamenten der übernatürlichen Kraft hervorgehen, die Christus uns eingesenkt hat. Wenn wir sie verlieren, ist es unsere eigene Nachlässigkeit²⁸⁵. So wird jeder auferbaut durch den Bau der Tugenden zum Maße des inneren Alters, welches das vollkommene Maß des unversehrten Lebens ist, das heißt, des vollkommenen Mannes, der aus der Fülle Christi die Fülle der Gnade empfing²⁸⁶.

Die Quellen für Ambrosius sind neben der Hl. Schrift auch für die Lehre der eingegossenen Tugenden Origenes und Philo. Nach Origenes ist Christus der einzig wahre Lehrer der Tugend. Er ist das Haupt der Tugenden und selbst die lebende Tugend. Er ist die Quelle, aus der wir schöpfen und an der teilnehmend wir mit allen Tugenden geschmückt werden. Aus der Verbindung der Seele mit ihm entspringen alle Tugenden. Durch ihre Annahme wird das Bild Gottes in uns vollendet²⁸⁷. — Philo erklärt die Bäume des Paradieses als die Tugenden, die Gott in die Seele pflanzte²⁸⁸. Auch er läßt die Tugenden aus der Weisheit Gottes hervorgehen²⁸⁹. W. Völker urteilt über das Wesen der Tugend bei Philo: «Aus der rechten *τιμὴ Θεοῦ* ergeben sich alle weiteren Tugenden mit einer gewissen Notwendigkeit, d. h. die philonische Tugendlehre ist religiös verwurzelt. Philo drückt diesen Gedanken auch anders aus, indem er die Vorstellung von der *εἰκὼν* verwendet: die *ἀρετή* ist *μίμηνα καὶ ἀπεικόνισμα* der himmlischen Tugend, sie ist als solche immer ein Geschenk Gottes und paßt sich daher, wie es bei den göttlichen Gaben stets der Fall ist, dem menschlichen Fassungsvermögen an²⁹⁰.» Wenn wir bei solcher Einstellung noch bedenken, daß Philo in diesen Wahrheiten Erklärungen zum Alten Testament gibt, auf die sich auch Ambrosius stützt, kommt die Bedeutung Philos um so mehr zur Geltung.

²⁸⁴ Exp. Ps. 118 s. 22, 34 (62, 505); de myst. 41 (ML 16, 402); de Isaac 75 (32 I 694) luceat ergo imago eius in confessione nostra, luceat in dilectione, luceat in operibus et factis, ut, si fieri potest, tota eius species exprimetur in nobis.

²⁸⁵ Exp. Lc. VI, 74 (32 IV 263).

²⁸⁶ Ep. 76, 11 (ML 16, 1262).

²⁸⁷ Vgl. F. Wagner: Sittlichkeitsbegriff in der altchristlichen Ethik, S. 145-146

H. v. Balthasar faßt die Lehre des Origenes in diese Worte zusammen: «... daß es im Gebiete der Tugenden je eine menschliche, „natürliche“, durch eigenes Tun zu erwerbende, und eine göttliche, „übernatürliche“, nur als Gnade verliehene Tugend gibt. Gott gibt diese Gnadengabe in Freiheit dem, der sich um die natürliche Tugend müht, ist aber keineswegs dazu verpflichtet.» Origenes, S. 280 Siehe auch die gewählten Texte.

²⁸⁸ Leg. alleg. I, 56 (Cohn, Bd. I S. 64).

²⁸⁹ Ebd. I, 64 (ebd. I S. 66); ebd. I, 45 (ebd. I S. 61).

²⁹⁰ W. Völker: Philo, S. 215/6.

Das Wesen der Tugend

Leider hat Ambrosius in keinem seiner Werke eine Definition der Tugend hinterlassen. Aus all den praktischen Anleitungen aber, die er für ihre Betätigung gibt, lassen sich seine Gedanken doch in etwa darlegen. Bevor daher die Frage nach der Natur der Tugend an sich beantwortet werden kann, müssen ihre näheren Bestimmungen, die ihr Gestalt und Form geben, zusammengefaßt werden. Aus den bisherigen Ausführungen hat sich ergeben, daß das, was unser Moralprediger Tugend nennt, vornehmlich zwei Aufgaben hat: den Menschen selbst durch Vernichtung des Bösen und Begründung des Guten der ursprünglichen Gottähnlichkeit zurückzugeben und zweitens, ihn dadurch zum zeitlichen und ewigen Glücke zu führen. Es stellt sich nun die Frage: Was sagt dem Menschen in seinem Bemühen, wann und ob er wirklich gut gehandelt habe und tugendhaft gewesen sei. Mit anderen Worten: welches ist die Regel, das Maß der Tugend, dem der Mensch folgen kann? Gibt es in seinem Innern etwas, das ihm Richtschnur ist im Tugendstreben, oder auch etwas, das von außen her kommt? Ferner sind die Fragen zu beantworten: welches ist das Ziel der Tugend und — nach Art eines Anhanges — welches ihr Subjekt. Dann endlich soll der Versuch einer Definition der Tugend unternommen werden.

Regel und Maß der Tugend

Dem Kirchenlehrer von Mailand ist das Wort Norm und Regel wohl bekannt. Er braucht es wiederholt für die Tugend. So wenn er spricht von der Norm der Gerechtigkeit, die wirksames Kräftigungsmittel ist für die Tugend, oder von der Norm der Frömmigkeit¹. Man erkennt sogleich die Bedeutung. Sie weist hin auf etwas, das man berücksichtigen muß, das, wie oben gesagt, eine feste Regel des Handelns bietet und den richtigen Weg zeigt. Gleichen Inhalt kann auch das Wort «disciplina» haben, wie in der Stelle: «Mens . . . tenens disciplinam sapientiae . . .»², und «regula», wie wenn die honestas eine regula genannt wird³, ebenso das Wort «forma» zum Beispiel in dem Satz: . . . sed non una est forma virtutis, wie das Beispiel der Martha und Maria lehrt⁴. Das Leben des Menschen hat sich also, wofern es ein gutes genannt werden soll, in bestimmten Bahnen, den Tugendbahnen zu bewegen. Diese selbst finden in festen und unumstößlichen Grundlagen, Normen sicheren Halt. Welches sind sie? Wir können zwei Arten unterscheiden: innere und äußere.

¹ Exp. Lc. V, 56 (32 IV 204); ebd. VII, 146 (32 IV 347).

² De Iac. I, 4 (32 II 6).

³ De off. III, 31 (ML 16, 154); ebd. I, 151 (ML 16, 67) Christus dedit regulam quam sequamur.

⁴ Exp. Lc. VII, 85 (32 IV 316).

Bekannt ist das stoische Wort: naturgemäß leben. Dann handelt der Mensch tugendhaft und somit gut, wenn sein Leben in harmonischem Einklang steht mit der Natur⁵. Dies Wort hat auch Ambrosius sehr trefflich gefunden und es aus Cicero in seine Moral übernommen. «Schicklich ist das naturgemäße Leben, die naturgemäße Lebensführung, schimpflich das naturwidrige⁶.» Die Natur ist also für unser Tugendstreben eine Norm, eine Richtschnur. Es muß erwähnt werden, daß unser Sittenlehrer diese Lebensnorm übernahm, weil er sie in der Hl. Schrift gefunden hat. Er zitiert die Stelle aus dem I. Korintherbrief: «Geziemt es dem Weib, unverhüllt zu Gott zu beten? Lehrt euch nicht die Natur selbst, daß es dem Manne, wenn er langes Haar trägt, zur Unehre gereicht?» und fügt bei: «weil es wider die Natur ist?» Hernach fährt er fort: «Person und äußere Tracht bestimmt uns so nach die Natur selbst, und wir müssen sie bewahren. O daß wir auch ihre Unschuld hätten bewahren können! Daß unsere Bosheit sie nicht, nachdem wir sie empfangen hatten, verkehrt hätte⁷.» Diese letzten Worte sind ein Fingerzeig, wie wir dieses Axiom zu verstehen haben. Bei jedem Philosophen, der diesen Lehrsatz vertritt, muß stets untersucht werden, was er unter dem Wort «Natur» versteht. Seine Interpretation gibt dem System eine gewisse Besonderheit. Um so wichtiger ist diese Untersuchung, wenn ein Kirchenlehrer sich diesen Lehrsatz aneignet.

Ambrosius versteht unter dem Worte «Natur» die Natur des Menschen. «Dieselbe Natur ist die Mutter aller Menschen und deshalb sind wir alle Brüder, von ein und derselben Mutter geboren, innig miteinander verbunden durch dasselbe Verwandtschaftsband⁸.» Es geht um die Menschennatur, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen ist, von ihm selbst ausgestattet mit den allgemeinsten sittlichen Grundgesetzen. Sie bilden das Naturgesetz, das für alle gleich ist, da es nur eines gibt⁹. Das naturgemäße Leben ist letztlich also in Gott selber verankert. «Der Weise weiß nichts anderes, als nach der Natur zu leben, *secundum naturam vivere*, in cuius instituto et ordine dei lex est¹⁰.» All diese Aussprüche über das naturgemäße Leben dürfen wir nicht loslösen von jener großen Zahl von Tugendbeispielen aus der Hl. Schrift, die fortwährend als Vorbild und Beleg angeführt werden. Es sind die großen Tugendhelden, deren Leben völlig unter Gottes Einfluß steht. Das Axiom drückt im Sinne des Kirchenlehrers eine durchaus christliche Auffassung aus. Ob Natur die individuelle oder die menschliche Natur als solche bezeichne, Gott ist der Urheber nicht nur der Natur, sondern auch ihrer Sittlichkeit¹¹.

⁵ Vgl. Ueberweg Fr.: Die Philosophie des Altertums, S. 425.

⁶ De off. I, 222 (ML 16, 89). Vgl. Cicero de off. I, 96; Ambr. ebd. I, 84 (ML 16, 49).

⁷ De off. I, 222 (ML 16, 90).

⁸ De Noe 94 (32 I 481).

⁹ De off. III, 25 (ML 16, 152).

¹⁰ De Abr. 93 (32 I 638).

¹¹ Ep. 65, 5 - 10 (ML 16, 1223/4).

Bedeutet für die Stoa für ein jedes Ding das naturgemäße Leben die Übereinstimmung mit der Grundverfassung seines Wesens, — weil diese für den Menschen in der Vernünftigkeit liegt, so besteht für ihn das naturgemäße Leben in der Übereinstimmung seines Lebens mit der Vernunft — Übereinstimmung, die zugleich das Wesen der Tugend ausmacht; bedeutet das naturgemäße Leben eine Eingliederung in die Harmonie des Weltalls, eine Angleichung an die alles regierende Weltvernunft, so daß also natur- und vernunftgemäßes Leben zusammenfallen ¹², so steht Ambrosius durch die säuberliche Trennung von Gott und Geschöpf mit seinem gleichlautenden Axiom wiederum auf wesentlich anderem Boden. Naturgemäß leben ist ihm Verwirklichung dieses göttlichen Gesetzes, des göttlichen Willens. «So sollen wir uns denn nach Gottes Willen, oder schon kraft des natürlichen Bandes, das uns umschlingt, gegenseitig unterstützen ... einer dem andern, um mit dem Schriftwort zu reden, helfen ¹³.» Sein Begriff von der Natur ist die *anima naturaliter christiana* ¹⁴, ja noch mehr. Wenn er sagt, es ist Christenart, den andern den Vorzug zu geben ¹⁵, so weist er hin auf das Evangelium. Diese evangelische Lebensweise ist Ausdruck des naturgemäßen Lebens. Der Bischof spricht ja vom erlösten Menschen und zu Erlösten. Das Gotteskind steht vor ihm. Gott hat eine neue Natur geschaffen. Die Söhne des Zornes hat er umgestaltet in Kinder des Friedens und der Liebe. «Wer kann die Natur umformen, wenn nicht ihr Schöpfer ¹⁶?» Diese, im Taufbad erneuerte Natur, ist Norm der Sittlichkeit, muß uns künden, was Tugend ist. «Laßt uns auch jenen lieben, der ein Nachahmer Christi ist ... Nicht das Blut nämlich, sondern das Erbarmen schafft den Nächsten. Das Erbarmen ist naturgemäß; denn nichts ist so naturgemäß als gegen den, der die Natur mit uns teilt, hilfreich sein ¹⁷.» Im naturgemäßen Leben ist nach Ambrosius nicht bloß das Naturgesetz im strengen Sinn enthalten, auch die positive Offenbarung des Alten und Neuen Testaments schimmern in ihm durch. So sagt er, daß es ein Naturgesetz ist, das uns zu jeglicher Menschlichkeit verpflichtet und zwar deshalb, weil wir Glieder eines Leibes sind. Wir dürfen nicht glauben, uns irgendeine Schmälerung erlauben zu können, nachdem schon das Nichthelfen wider das Naturgesetz verstößt. Auch wird es Christus, den Herrn, der für alle gestorben ist, schmerzen, wenn er den Preis seines Blutes vereitelt sieht ¹⁸. Solche Stellen, die sich leicht vermehren ließen,

¹² F. Wagner: antike Ethik, S. 108 f.

¹³ De off. I, 135 (ML 16, 62).

¹⁴ Tertullian: Apologeticum 17 (ML 1, 375) *O testimonium animae naturaliter christianae!*

¹⁵ De off. III, 28 (ML 16, 153).

¹⁶ Ep. 76, 7 (ML 16, 1261); de exc. Sat. II, 85 (ML 16, 1339); exp. Lc. II, 75 (32 IV 81).

¹⁷ Exp. Lc. VII, 84 (32 IV 316).

¹⁸ De off. III, 19 (ML 16, 150). Bei solcher Auffassung dieses Begriffes «naturgemäß» ist es auch leicht verständlich, wenn Ambrosius schreibt: *sed certum est peccare deviare esse ab eo quod est secundum naturam*; expl. Ps. 1, 47 (64, 39). Es ist eben naturgemäß, die Gebote Gottes zu beobachten.

zeigen klar den neuen Inhalt des alten Wortes. «Zusammenfassend können wir sagen: Den «kunstgerechten» Ausdruck der Stoa hat Ambrosius übernommen, und insofern können wir hier von einem Einfluß der Stoa auf seine Darstellung der christlichen Ethik sprechen; der Ausdruck ist stoisch, der Inhalt aber christlich¹⁹.» Das Axiom stellt nur eine der verschiedenen Arten dar, wie Gott, der Herr, den Menschen sein Gesetz verkündet.

Gleichsam als Teilnorm der Natur für das Tugendstreben, ist das *Gesamtwohl* und der *Gemeinnutzen* zu erwägen; denn hierin zeigt das Naturgesetz vornehmlich seine Forderungen. Der Einfluß Ciceros ist nicht zu leugnen, da dieser Gedanke zu den Hauptpunkten seines gleichnamigen Werkes gehört. So betont denn auch immer und immer wieder unser Sittenlehrer diese Rücksicht auf die Gemeinschaft in all unserem Handeln. Nur nichts Egoistisches! Es liegt dem vollkommenen Weisen fern, auf den eigenen Vorteil bedacht zu sein; sein ganzes Sinnen und Trachten geht vielmehr auf das Ewige, auf das Schickliche und Sittlichgute, indem er nicht seinen Nutzen, sondern den der Allgemeinheit sucht²⁰. Hören wir noch die Begründung. «Diese Norm schreibt dir der Apostel mit den Worten vor: Alles ist erlaubt, doch nicht alles frommt; niemand suche das Seinige, sondern was des Nächsten ist. Das heißt: Niemand suche seinen Vorteil, sondern den des Nächsten; niemand suche seine Ehre, sondern die des Nächsten²¹.» Man sieht auch hier, wie sehr allein die Hl. Schrift dem Bischof Führerin ist, wie sie letztlich den Ausschlag gibt für den Inhalt und die Bedeutung der Begriffe, betreff Übernahme oder Ablehnung philosophischen Gedankengutes.

Die Forderungen des Moralpredigers sind in diesem Punkte derart streng, die Verwendung der Hl. Schrift ist so häufig, daß man nicht umhin kann, in dieser Norm das große Gebot der Nächstenliebe zu sehen; denn der Christ darf selbst im Falle, daß er einem bewaffneten Räuber in die Hände fällt, dem Schlagenden den Schlag nicht zurückversetzen, um nicht bei der Verteidigung seines Lebens die Liebe zu verletzen²². Auch jenes Wohlwollen, von dem im Pflichtenbuch so oft die Rede ist, ist christliche Liebe. Es erfüllt allmählich vom Paradiese stammend die Welt. Gott hat die Gesinnung des Wohlwollens in den Menschen gelegt²³. Vermehrt wird es durch die Kirchengemeinschaft, das Band der Taufe, durch die innigen Beziehungen auf Grund des Gnadenempfanges, der Teilnahme an den Geheimnissen²⁴.

¹⁹ J. Huhn: Ursprung des Bösen, S. 76.

²⁰ De off. III, 12 (ML 16, 148).

²¹ Ebd. III, 13 ff. (ML 16, 149); ebd. II, 125 (ML 16, 136); ebd. III, 25 (ML 16, 152) hier lesen wir: «So hat denn jedermann darauf zu sehen und daran festzuhalten, daß nur das, was der Gesamtheit nützt, zugleich den einzelnen frommt und darf nichts für vorteilhaft erachten, was nicht gemeinnützig ist.»

²² De off. III, 27 (ML 16, 153).

²³ Ebd. I, 169 (ML 16, 72).

²⁴ Ebd. I, 170 (ML 16, 72/3).

Eine neue Gleichung will sich formen: naturgemäß leben = leben nach dem Gebot der Liebe. «Versichert doch der Apostel: Alles erträgt die Liebe, alles hofft sie, alles duldet sie, nimmer kommt die Liebe zu Fall ²⁵.» Mit dieser Norm des Gemeinnutzens deckt sich auch die Norm der Gerechtigkeit ²⁶. Wie wir später sehen werden, ist darunter eben die Auswirkung der Übernatur, der Gotteskindschaft zu verstehen, der übernatürlichen Liebe. — Überblicken wir den Inhalt der Tugendnorm: naturgemäß leben, wie der Bischof sie versteht, so zeigt es sich als typisches Beispiel, wie er in- einander die verschiedenen Vollkommenheitsstufen im Auge hat, rein natürliches Überlegen und Offenbarung teilweise gleich behandelt, weil alles von Gott stammt. In diesem Sinne erklärt Ambrosius selbst den Begriff der Naturphilosophie, «die sich mit den Dingen der *übernatürlichen* oder *natürlichen* Ordnung befaßt. Denn was von Gott als Zeugen ausgesagt oder beschworen wird, nimmt wegen der Beiziehung des Herrn der Natur als Beglaubigungszeugen auch göttlichen Charakter an ²⁷.»

In dieser lebendigen Überzeugung, daß alles, was geschaffen ist, aus der Hand des Allerhöchsten hervorging, wird nicht selten auch die Natur als Schöpfung in all ihrer Mannigfalt zum Vorbild und zur Regel des Handelns den Menschen vor- gestellt; denn in ihr offenbart sich Gottes ewige Macht, eine Macht, die eine opera- toria virtus ist ²⁸. Als etwas, das alle sehen und jederzeit betrachten können, legt er nicht geringen Wert darauf, auf diesem Wege zur Tugend zu verhelfen. «Wir sollen daher auch in diesem Punkte (mehr geben, als man empfangt) die natürliche Gepflogenheit der Erde nachahmen, die den aufgenommenen Samen in der Regel vielfältiger zurückgibt, als sie ihn empfing ²⁹.» Ohne darauf hinzuweisen, daß wir diesen Vergleich schon bei Cicero finden ³⁰, zitiert Ambrosius die Hl. Schrift. Zahl- reich sind solche Hinweise auf das Leben und Treiben der Natur in seinem Sechs- tagewerk. Niederhuber urteilt darüber: «Alles im Naturleben wird darin zu Sinn- bildern des Menschenlebens, zum idealen Vorbild oder warnenden Schreckbild, sei es für den einzelnen, sei es für die verschiedenen sozialen und staatlichen Einrich- tungen der Gesamtheit ³¹.» Es offenbart sich in dieser Belehrungsmethode nicht nur ein frommer Sinn, sondern auch die Erziehungsweisheit, die das einfache Volk mit möglichst einfachen Mitteln zum Guten führen möchte.

Mit der Norm der Natur ist eng verbunden die *Regel der Vernunft*. Darin unter- scheidet sich der Mensch vom Tier, daß er nicht instinktiv seinem inneren Natur- drang folgt. Zugleich ist das, was das Naturgesetz durch ein gewisses inneres

²⁵ Ebd. II, 37 (ML 16, 113) Quid tam insitum naturae, quam ut diligentem diligas.

²⁶ Ebd. I, 136 ff. (ML 16, 63).

²⁷ Exp. Lc. prol. 2 (32 IV 4).

²⁸ De fuga s. 14 (32 II 174) Natur als Schöpfung gehört zwar nicht zur inneren Norm, soll aber des Begriffes wegen doch hier eingereiht werden.

²⁹ De off. I, 161 (ML 16, 70) Imitanda nobis est in hoc quoque natura terrarum...

³⁰ Cicero de off. I, 48. Dieses Beispiel zeigt, wie Ambrosius sich bemüht, alle heidnische Literatur durch die Schrift zu ersetzen. Vgl. auch den Eingang zum Lukaskommentar.

³¹ Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Exameron, Vorbemerkungen S. 4.

Drängen — *profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur*³² — an Tugendwerten mit sich bringt, infolge der verdorbenen Natur, sehr gering. Dabei faßt der Kirchenlehrer den Begriff «naturgemäß leben» so weit, daß er selber immer wieder die Vernunft zur Begründung herbeizieht. So wird Mitgefühl haben als ein Naturgesetz bezeichnet mit der Begründung: als Glieder eines Leibes sollen wir einander zu Diensten stehen. Vorbild ist der Mensch mit seinen Gliedern und selbst die im Glauben und der Liebe verbundene Kirche wird erwähnt³³. Wenn er das Naturgemäße als sittlich gut hinstellt, so sagt er auch: *Sed ratio quid honestati conveniat, examinet*³⁴. Eigentliche subjektive Norm bleibt so doch die Vernunft. Wenn wir daher die Gesamtheit der ambrosianischen Werke berücksichtigen, muß sofort auffallen, daß der Ausdruck «naturgemäß» sehr zurücktritt, gegenüber der Bedeutung der Vernunft. Im Pflichtenbuch will der Sittenlehrer eben durch den eigenen, christlichen Inhalt, den stoischen Begriff des naturgemäßen Lebens verdrängen. Das Bewußtsein von einem Gesetz der Sünde, das wider den guten Geist kämpft, die Betonung der Willensfreiheit, bewahrt den Kirchenlehrer aber davor, nach stoischen Mustern Vernunft und Natur zu identifizieren. Solche Systematisierung würde auch gar nicht in die Denkweise unseres Mailänders passen. Vielmehr zeigt gerade diese Darstellung über «naturgemäß leben» wiederum, wie mehr gelegentlich Ambrosius davon spricht, ohne jeden Versuch einer tieferen Unterscheidung und Einordnung in die Sittenlehre.

Der Vernunft also fällt es zu, den Menschen zu seinem Ziele zu führen. Sie muß das Gute in ihm, aber auch seine Fehler erforschen³⁵. Selig ist derjenige, der alles mit weiser Überlegung tut³⁶. Darin besteht die eigentliche menschliche Tat. Wir haben es gehört, es ist nun nicht die Vernunft, die auf ihre bloß natürlichen Kräfte angewiesen ist, sondern vielmehr jene, die durch die Gnade des Glaubens und besondere Gaben des Hl. Geistes aus jeder falschen Zielrichtung herausgehoben, allein fähig ist, das gesamte Tun und Lassen des in der Taufe neugeborenen Menschen beurteilend zu lenken. Christus der Arzt selbst hat sie durch die wahre Klugheit vervollkommen. Deswegen stieg er vom Himmel herab, um den Menschen die Wege der Klugheit zu zeigen und den Kleinen den Pfad der Weisheit zu offenbaren³⁷. Klugheit und Weisheit werden weiter nicht streng inhaltlich unterschieden. Sie sind beide Tüchtigkeit des Verstandes. Kain ist deshalb zugrunde gegangen, weil ihm die

³² Ep. 73, 3 (ML 16, 1251).

³³ De off. III, 19 (ML 16, 150); ebd. III, 24 (ML 16, 152).

³⁴ Ebd. I, 98 (ML 16, 53).

³⁵ Ebd. I, 214 (ML 16, 87). So auch Cicero. E. v. Aster: antike Philosophie, S. 174 schreibt: «Also ist der Weg zur Tugend, wie Cicero gern betont, zunächst der Weg der Selbsterkenntnis.» Es ist nur Überlieferung griechischer Weisheit.

³⁶ Expl. Ps. I, 30 (64, 25) *Beatus ille qui haec faciat consilio ratione prudentia. Potest enim et parvulus non per virtutem, sed per impossibilitatem et inscientiam delinquendi ab his quae dicta sunt abstinere.*

³⁷ De Cain II, 11 (32 I 388).

Klugheit fehlte ³⁸. Klug ist nur, wer den wahren Gott kennt ³⁹, aber mit der Weisheit auch Fleiß verbindet und Erfindungsgabe mit natürlicher Begabung ⁴⁰. Immer ist reine Absicht und weise Erwägung nötig, weil nicht jeder Weg zum Himmel führt ⁴¹. So kommt es denn der Vernunft zu allererst zu, das rechte Ziel zu erfassen. Sie muß aber auch den Menschen selbst kennen lernen. Dann gilt es, den zukünftigen Weg ausfindig zu machen. Die Klugheit, die nicht durch eitle Lust, sondern durch Anstrengung und unermüdliche Betrachtung mit der Gnade Gottes erworben wird ⁴², kommt dabei voll zur Entfaltung. Sie macht die ratio zur recta ratio, zur rechten Vernunft. In Hinsicht auf den Menschen muß diese nun als Zuchtmeisterin die Begierlichkeit leiten, in strenger Aufsicht darüber urteilen, was zu tun und was zu meiden ist ⁴³. Es ist nämlich nicht weniger tugendhaft, den Zorn zur Bedachtsamkeit zu zwingen, als überhaupt nicht nachgeben ⁴⁴. Im übrigen hat sie all die verschiedenen Umstände zu berücksichtigen, damit die Tat eine gute werde. «Glaube, Beweggrund, Ort und Zeit müssen die vollkommene Freigebigkeit empfehlen ⁴⁵.» Dies alles steht immer unter dem Einfluß des Zieles. Umsichtig und stark lenkt so die Vernunft «als Joch und Zügel» ⁴⁶ das Streben und Begehren des Menschen, gibt allem Maß und harmonische Ordnung ⁴⁷, damit er in Ruhe auf dem geradesten Wege sein Ziel erlange. Betont Ambrosius immer wieder stark nach stoischer Art die Bedeutung der Vernunft im Erwerb der Tugenden, so offenbaren sich ebenso auch aristotelische Gedanken von der Mitte der Tugend; denn es ist Aufgabe der Vernunft, die richtige Mitte einzuhalten zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, was nichts anderes besagt, als dem Streben Maß und Harmonie geben. Wie sich aus dem Vergleich mit dem Pflichtenbuch des Cicero ergibt, folgt ihm Ambrosius in dieser Auffassung. Den Schritt aber zu einer klaren Lehre in einem einheitlichen System hat er nicht gewagt. Das wäre zu verdächtig. Die Schrift mahnt uns ja: Gebt acht, daß keiner euch durch die Philosophie verführe ⁴⁸. Ambrosius will lieber mit dem Apostel furchtsam als gelehrt erscheinen ⁴⁹.

³⁸ De fuga s. 51 (32 II 203) ... quia non acceperat a deo prudentiam...

³⁹ De off. I, 117 (ML 16, 58).

⁴⁰ Siehe Anm. 38 Bona autem diligentia cum sapientia et inventio cum ingenio est naturali.

⁴¹ Exp. Ps. 118 s. 8, 32 (62, 169).

⁴² Ep. 45, 11 (ML 16, 1143).

⁴³ De off. I, 227. 228 (ML 16, 91).

⁴⁴ Exp. Lc. V, 54 (32 IV 203); de Iac. I, 4 (32 II 6).

⁴⁵ De off. I, 148 (ML 16, 66); ebd. I, 152. 158 (ML 16, 68/9); exp. Lc. V, 74 (32 IV 211); exp. Ps. 118 s. 12, 7 (62, 254) ergo sicut prudenter considerandum est, quando humilitas a domino sit causa probationis, quando etiam ipsa ab homine inferendae humilitatis impressio, quae tamen ipsa solet patientia et magnanimitate tolerari, ita etiam sapienter considerandum, quid sit in aeternum in caelo verbum domini permanere...

⁴⁶ De off. I, 97 (ML 16, 52).

⁴⁷ Ebd. I, 98 ff. (ML 16, 52).

⁴⁸ De fide I, 41. 42 (ML 16, 536/7).

⁴⁹ De Abr. II, 54 (32 I 608).

Die innere Richtschnur des Handelns, die sich in Natur und Vernunft zeigt, bleibt ungenügend. Es wurde schon angetönt, daß es noch andere Regeln gibt, die der Tugend Gestalt und Form geben, ihren sittlichen Wert messen. Der sündige Mensch steht vor uns, der, auf sich selbst angewiesen, elend schwach ist, da seine Vernunft bis zur Hoffnungslosigkeit zerfallen ist. In seiner Erbarmung weist Gott durch seine *Gesetze* und *Gebote* zuvorkommend den Weg. Das Gesetz also bildet die objektive Norm der Tugend. Vom *Naturgesetz* war die Rede. Es wirkt noch etwas, hat aber für die echte Tugend kaum Bedeutung. Die Folgen der Sünde sind zu schwerwiegend. Was sind Menschen, die das Taufbad der wahren Kirche nicht empfangen, die ohne Glauben leben! Der Verantwortung freilich entgehen sie nicht ⁵⁰.

Auch das *jüdische Gesetz* ist, rein materiell betrachtet, wertlos. Es hat uns wohl die Sünden zum Bewußtsein gebracht, aber helfen konnte es nicht. Es gibt ein zweifaches Gesetz: ein natürliches und ein geschriebenes. Das natürliche im Herzen, das geschriebene auf den Tafeln. Alle stehen also unter dem Gesetze. Du bist im Besitze der guten Gesetzesvorschriften. Wir dürfen uns aber nicht begnügen sie nur vorübergehend kennenzulernen oder zu vernehmen; wir müssen sie auch erfüllen. Die *Natur selbst* ist zuerst *Lehrmeisterin* der guten Tat. So weiß jeder, daß man nicht stehlen darf. Der Herr schlägt seinen Sklaven, wenn er etwas gestohlen hat. Daß man die Ehe nicht brechen soll. *Dann folgte* das *Gesetz*, das durch Moses gegeben wurde. Durch das Gesetz aber kam die Kenntnis der Sünde. Das Gesetz indes konnte wohl alle binden, vermochte aber den Geist nicht umzugestalten. Deshalb bedurfte es eines letzten *Heilmittels*. Es ist angedeutet in jener letzten Stadt der Rettung und Zuflucht ⁵¹. Der *Tod des Priesterfürsten* befreite uns von allen Todesschrecken und aller Furcht. Er ist das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, das Gott hingab als Sühne zum Erweise seiner Gerechtigkeit ⁵².

Andererseits aber kann der Prediger nicht genug mahnen, das Gesetz pünktlich zu beobachten. Ohne Gesetz kommt man nicht zu Christus. Deshalb ist es klar, daß die Häretiker, die das Gesetz des Alten Testaments nicht annahmen, auch dann, wenn sie sagen, sie halten es mit Christus, dennoch das Ziel nicht erreichen können (Christus), da sie sich nicht an den Anfang halten ⁵³. Der Bischof scheint sich in einem Widerspruch zu bewegen. Er folgt aber nur den Reden des Völkerapostels. «Jesus selbst ist der Anfang und das Ende. Wir müssen also nach dem *geistigen Gesetze*, secundum legem spiritalem, wandeln, damit wir zum Ziele des Gesetzes, dem Herrn Jesus, gelangen. Wir müssen in den Geboten des Herrn wandeln, damit wir

⁵⁰ Vgl. J. E. Pruner: Die Theologie des hl. Ambrosius, S. 30.

⁵¹ Ambrosius erklärte vorher die Bedeutung der sieben Freistädte, die durch das Gesetz bestimmt wurden zur Zuflucht für solche, die unfreiwillig Blut vergossen. Num. 35, 9 ff.

⁵² De fuga s. 15. 16 (32 II 175/6).

⁵³ Exp. Ps. 118 s. 5, 24 (62, 94).

zum großen Gebote hinkommen, wie ihr gelesen habt: den Altvordern wurde gesagt: du sollst nicht töten; ich aber sage euch, das heißt: über alles Gesetz hinaus sage ich ⁵⁴.» Objektive Regel unseres Handelns ist somit nicht schlechthin das Gesetz oder das Gebot, wie es im Buche steht, sondern wie es der *Geist Jesu Christi* verstanden wissen will, wie es im göttlichen Erlöser Form und Gestalt hat. Es ist auffallend, wie nach der Auslegung des Mailänder Exegeten Christus Jesus auch im Alten Bunde spricht, die Väter unterweist und Führer ihres Lebens ist, so daß der Unterschied zwischen den beiden Testamenten beinahe verschwindet ⁵⁵. Dieser Geist des Herrn Jesus, der die ganze Hl. Schrift durchpulst, diese Schau des Vergangenen im Neuen, läßt alle Gebote und Gesetze fruchtbar und wegweisend werden. Es handelt sich jetzt nicht mehr um bloße Gesetze, Gebote, Zeugnisse, mandata, eloquia — alles oft synonyma — jüdisches und christliches Gesetz, sondern um *heilsame* Gesetze und Gebote. In diesen ruht die sittliche Vollkommenheit ⁵⁶. «Du hast die heilsamen Gebote empfangen, vernachlässige nicht die nützlichen Heilmittel, durch die jede Faser der tödlichen Wunde herausgeschnitten wird ⁵⁷.» Das Gesetz hat neue Gestalt bekommen, weil es zur Gnade führte ⁵⁸. Damit kam die nötige Kraft, die göttlichen Verordnungen zu erfüllen. Es gilt für sie, was vom Wort Gottes an sich schon gesagt wurde. Wer vom Herrn erleuchtet, durch anhaltende Betrachtung deren tiefen Inhalt ganz in sich aufgenommen hat, der fängt an, kraft der geistigen Nahrung und seelischen Stärkung, in sich Christus zu formen. Er erstarkt langsam zum Vollalter Christi ⁵⁹. Fortan läßt sich Gesetz und Gnade nicht mehr trennen. Der Jude bewahrt das Gesetz nicht in seinem Herzen, sondern plappert es mit seinen Lippen her und kennt es gar nicht. Wie kann einer das Gesetz halten, der fern ist vom Urheber des Gesetzes ⁶⁰. Wer aber im Geiste des Herrn nach Gottes Geboten wandelt, der ist Geist ⁶¹.

Die *Wirkung* ist eine doppelte. Das Gesetz bestimmt nicht nur die *Art des Handelns*, sondern es *reinigt auch die Gesinnung des Herzens* ⁶². Was wir zu tun haben lernen wir in der stillen Meditation der himmlischen Gebote, die derart tief und durchgreifend sein muß, daß sie unmittelbar zur guten Tat drängt ⁶³, denn die Gebote sind voll wertvoller Tugend ⁶⁴. Das haben die Jünger von Christus gelernt: die

⁵⁴ Exp. Ps. 118 s. 5, 24 (62, 94).

⁵⁵ Vgl. oben: Gotteswort, S. 6.

⁵⁶ Exp. Lc. VII, 173 (32 IV 359) Nam in decem verbis legis perfectio est.

⁵⁷ De Cain 27 (32 I 363).

⁵⁸ De Iac. I, 22 (32 II 18) Mortuus es peccato, homo; ergo lex iam non obest. resurgis per gratiam; ergo lex profruit, quia adquisivit gratiam.

⁵⁹ De Cain II, 2 (32 I 378); de Abr. I, 64 (32 I 544).

⁶⁰ Exp. Ps. 118 s. 5, 25 (62, 95).

⁶¹ Ebd. s. 4, 7 (62, 71).

⁶² Ebd. s. 7, 13 (62, 135).

⁶³ Ebd. s. 6, 35 (62, 126).

⁶⁴ Expl. Ps. 35, 18 (64, 62).

Gebote der Tugenden zu verwirklichen⁶⁵. In diesen Worten zeigt sich die Tugend in ihren Auswirkungen nach außen, Gott und der Umwelt gegenüber. In der Wirkung nach innen haben wir die Reinigung der Seele; denn wie der 33. Psalm lehrt, gab uns die Hl. Schrift «Gebote für das Leben, wodurch sie die Geschwüre unserer Irrtümer heilte, die menschlichen Sitten erneuerte und die innersten Affekte änderte⁶⁶.» Solche Wirkung ist, wie oben erwähnt, nur auf Grund der Gnade möglich. Im Gebote nämlich ist die Wirkung der göttlichen Tätigkeit⁶⁷. Darum ist Betrachtung der Gebote ein Mittel, wodurch uns Tugend auch eingegossen wird, so wie durch die Worte die tiefere Erkenntnis des Inhaltes. Hanc (temperantiam) lex docet et universorum infundit affectibus⁶⁸.

Wie streng diese Regel des sittlichen Lebens zu beobachten ist, drückt Ambrosius aus mit den Worten: «Wir müssen Gott allem voranziehen. Weder Rücksichtnahme auf das Vaterland, noch Willfährigkeit gegenüber Eltern und Kindern, noch Hinsicht auf die Gattin, darf uns abhalten, die himmlischen Gebote auszuführen, weil Gott dies alles schenkt und mächtig ist, sein Geschenk zu bewahren⁶⁹.» — Weil alle Gesetze und Gebote, die uns den Weg zur Tugend zeigen, in der Hl. Schrift enthalten sind, dürfen wir zusammenfassend sagen, daß die unmittelbar gegebene Norm unseres Handelns, das Maß unserer Tugend, diese selbst ist. «Wer aber hätte in höherem Maße die den Menschen entsprechenden Lebensvorschriften bis ins einzelne unter dem Gesichtspunkt des Sittlichen erforscht und uns vorgelgt, als der heilige Matthäus⁷⁰?» Wiederum zeigt sich hier, wie der christliche Sittenlehrer die Moral von jeder irdischen Abgrenzung loslöst und nur die Grundlehren der Frohbotschaft zum Ausgangspunkt nimmt. So sehr will er das Göttliche und Übernatürliche betonen, daß er auch der Vernunft in sich nichts zutraut und alle philosophische Hilfe verurteilt.

Wenn Ambrosius beim Matthäusevangelium eine sittliche Grundtendenz konstatiert⁷¹, so ist das ein Fingerzeig für eine noch *nähere Bestimmung* der objektiven Tugendnorm. Alle Gebote und Bestimmungen vom «Bereschit» der Genesis bis zum «Amen» der Offenbarung, sind sehr zahlreich. Lassen sie sich nicht in einige wenige oder gar in einen Punkt zusammenfassen, nach dem sich das gesamte Leben ordnet, das den Menschen unfehlbar zum Ziele führt? Auch das drückt der Bischof aus. Es sind jene Lehren, die das Herzstück des Evangeliums darstellen, jene Seligpreisungen, die der Herr feierlich vom Berge herab verkündete. Es sind jene Gebote

⁶⁵ De Iac. I, 9 (32 II 9).

⁶⁶ Expl. Ps. 35, 2 (64, 71).

⁶⁷ De Sp. S. II, 148 (ML 16, 774).

⁶⁸ De Iac. I, 8 (32 II 9).

⁶⁹ De Abr. I, 9 (32 I 509).

⁷⁰ Exp. Lc. prol. 3 (32 IV 5).

⁷¹ Exp. Lc. prol. 7 (32 IV 9).

der neuen Tugenden, die der Herr Jesus uns gelehrt hat⁷², deren praktische Ausführung er durch seine Taten vorzeigt, *formam docet suorum praeceptorum consequi*⁷³. «Und nicht umsonst kam er — Lucas — erst später, nachdem er mit der Aufzählung zahlreicher himmlischer Taten (Christi) den Weg dahin gebahnt hatte, zur Stelle der Seligpreisungen, um das Volk, sobald es durch die wunderbaren göttlichen Taten bestärkt war, über des Gesetzes Pfad hinaus zum Fortschreiten auf den Tugendwegen anzuleiten... Hier galt es mit Posaunenschall die Tugend zu wecken⁷⁴.» Die vier Seligkeiten bei Lukas sind der wahre Inhalt der Kardinaltugenden. Aber auch die acht bei Matthäus weisen eine Ordnung auf. Sie fußen alle auf der ersten: *Selig die Armen im Geiste*. «Beachte die Reihenfolge! Arm im Geiste mußt du werden; denn die Demut des Geistes bedeutet den Reichtum der Tugend. Bist du nicht arm, kannst du auch nicht sanftmütig sein. Nur der Sanftmütige hinwiederum kann über seinen gegenwärtigen Zustand trauern. Wer über das Niedere trauert, kann nach dem Besseren verlangen usw.⁷⁵.» Und in der Tat, wer die Schriften des Mailänders durchliest, findet kaum etwas, das so sehr betont wird, wie der Verzicht auf die Befriedigung der Sinne, die Loslösung von aller Erdbundenheit, diese göttliche Gleichgültigkeit allen Dingen gegenüber, diese demütig schlichte Einstellung, die den Menschen öffnet und zubereitet für das Himmlische und Unvergängliche. Die erste Seligpreisung ist nach seinen Worten «die zeitlich erste und gleichsam die Mutter und Erzeugerin der Tugenden; denn wer das Zeitliche verachtet, der nur wird das Ewige gewinnen»⁷⁶. Diese Forderung ist durchaus konsequent, wenn wir bedenken, daß die Sinne als Vermittler der niedrigen Lust Südentore sind. Wie dem Stolz die Demut gegenüber gestellt wird, so hier dem sinnenhaft Diesseitigen das geistig Göttliche. Im Menschen selber liegt der Zwiespalt. In ihm selber muß die Ordnung zuerst hergestellt werden. Nach außen folgt sie dann naturgegeben. *Selig die Armen im Geiste!* Dann nur sind die Tugenden vollkommen, wenn die siegreiche Seele frei vom Irdischen, Gott ergeben ist⁷⁷.

Wird nun verschiedentlich die Weisheit die fruchtbare Mutter der Tugenden genannt, oder der Glaube, die Frömmigkeit und vor allem auch die Gerechtigkeit als Norm und Fundament der andern Tugenden hingestellt, so wird dadurch dasselbe nur auf verschiedene Weise ausgedrückt. Der Gerechte ist eben derjenige, der vom Gegenwärtigen hinüber geht zum Zukünftigen⁷⁸, dessen Werke die Ausführung der

⁷² Expl. Ps. 39, 3 (64, 215).

⁷³ Exp. Lc. V, 83 (32 IV 214).

⁷⁴ Ebd. V, 72 (32 IV 210).

⁷⁵ Exp. Lc. V, 60 (32 IV 205).

⁷⁶ Ebd. V, 51 (32 IV 201).

⁷⁷ De Cain II, 8 (32 I 384) *Quae (virtutes) tunc perfectae sunt, si sollicitudinem saecularium et corporalis inlecebrae victor animus delenimenta voluptatis excludat, liber a saeculo, deo deditus, nihil de tramite directae intentionis imminuens nec affectus sui tempora nunc luxuriae dividens nunc labori.*

⁷⁸ Expl. Ps. 36, 79 (64, 133); ebd. Ps. 36, 64 (64, 122).

Bergpredigt sind ⁷⁹. Und warum vermag er diese Norm zu verwirklichen? Weil der Gerechte der aus Gott wieder geborene Nachfolger Christi ist, der aus dem Glauben lebt ⁸⁰. Der Glaube aber ist allein die wahre Weisheit, die nichts anderes ist, als die Armut des Geistes. So ist denn kein Besitz reicher, als der der Gerechtigkeit ⁸¹, indes nicht eigenes Verdienst, sondern himmlische Gnade ⁸². In diesen verschiedenen Ausdrücken wird einfach der Zustand der Gotteskindschaft unter verschiedenen Gesichtspunkten als Grundlage der Tugendgestaltung bezeichnet; denn wie wir oben gehört haben, gibt es keine wahre Tugend ohne heiligmachende Gnade.

Die Norm der Armut des Geistes, der Bergpredigt, die eine stark negative Note in sich führt, besagt noch nicht das letzte. Wir haben gesehen, daß der Begriff «naturgemäß leben» die Norm der Liebe in sich schließt. Dies gilt auch hier. Ambrosius spricht zwar nicht so oft ausdrücklich von der Liebe, wie andere Kirchenväter, oder etwa wie er selber vom Glauben. Und doch steht die Liebe Gottes nach ihm über allem. Seine Schriften sind wie mit der Liebe gewoben. Das positive der Bergpredigt ist der lebendigste Ausdruck der Liebe. «Die kräftigste Speise ist die Liebe. Auch unter den drei größten Dingen: Glaube, Hoffnung und Liebe, ist die Liebe am größten. Geordnet wird die Liebe mit den Worten: Liebet euere Feinde! Damit sollte an der Kirche sich erfüllen, was schon ehemals ausgesprochen ward: Ordnet auf mich hin die Liebe! ... das Evangelium stellt der Feindschaft Liebe, dem Hasse Wohlwollen, den Schmähungen Gebet, den Verfolgern Wohltun, den Hungernden Ertragen und seligen Lohn entgegen ⁸³.» Die Fülle des Gesetzes ist darum die Liebe, und auch der Glaube ist Vorläufer der Liebe und nur dort vollkommen, wo vollkommene Liebe ist. In der Liebe nur vermag der Mensch den Akt höchster Vollkommenheit zu setzen: für Gott sein Leben hingeben; denn in der Liebe zeigt es sich, daß jemand der Welt abgestorben ist und die Welt ihm ⁸⁴. Gerade durch das Gebot der Liebe will der Sänger des 118. Psalmes uns zur Vollkommenheit führen. Wenn er freudig seine Liebe am Gebote des Herrn bekennt und beteuert, daß er den ganzen Tag darüber nachsinne, so soll das für uns Ermunterung sein, treu ihm nachzufolgen, da er durch eifrige Belehrung auch uns zum Bewußtsein bringen will, daß das größte Gebot darin besteht, Gott unsern Herrn zu lieben

⁷⁹ Ebd. Ps. 38, 10 (64, 191).

⁸⁰ Ebd. Ps. 36, 32 (64, 96); ebd. Ps. 39, 24 (64, 229) *Iustitia igitur fides est.*

⁸¹ Ebd. 37, 25 (64, 154).

⁸² Ebd. Ps. 37, 55 (64, 180) *Et tamen, quamvis subsequatur iustitiam, non suae virtutis putat esse, sed gratiae caelestis, si non deseratur a Christo, eoque orat impensius...*

⁸³ Exp. Lc. V, 72. 73 (32 IV 210); ebd. V, 77 (32 IV 212); expl. Ps. 38, 10 (64, 191) *Vide quemadmodum paulatim per gradus singulos ascendere docetur ad incrementa virtutum dicente domino: diligite inimicos vestros ... ipse est per omnia iustus, qui haec custodit et servat, primum quia tacet et non respondet inimicis, deinde quia orat, hoc est non est otiosus affectu ... plus est ergo orare quam tacere...*

⁸⁴ Ep. 78 (ML 16, 1267/69).

aus unserm ganzen Herzen und mit unserer ganzen Seele ⁸⁵. Die Liebe Gottes also, die ihren tiefsten Ausdruck in der Verwirklichung der Bergpredigt — der Norm der göttlichen Gerechtigkeit ⁸⁶ — findet, ist das höchste Gebot, Richtschnur und Maß der Tugenden. Die Liebe führt den Menschen am besten zu seinem Ziel und zur größten Vollkommenheit.

Neben der äußeren Norm des Gebotes, die ihre Einheit im Gesetze der Liebe findet, muß bei Ambrosius noch eine andere derartige Norm erwähnt werden, nämlich das *Beispiel*. Die Bedeutung und Hochschätzung eines lebendigen Vorbildes in der römischen Literatur wurde oben erwähnt. Es findet gerade im Pflichtenbuch des Cicero ausgiebige Verwendung. Es entspricht aber auch ganz dem praktischen, erzieherischen Sinn unseres Predigers. Das erste, das er verlangt, ist das Beispiel des Lehrers. «Machst du jedoch nicht selbst zuvor dein Inneres frei von aller Sündenmakel, daß nicht Zank und Streit aus deinem Herzen hervorgehe, vermagst du auch andern keine Arznei dagegen zu reichen. Wie könntest du denn die Herzen anderer läutern, wenn du nicht zuvor dein eigenes läutertest ⁸⁷?» Der Tugendhafte scheint durch ein gewisses Sich-Verströmen im Mitmenschen die Tugend geradezu zu wecken. Der Adel des Lehrers entfacht den besten Lerneifer ⁸⁸. Diese Gedanken drückt der Moralist beim Beispiele Christi aus, dessen Tugend überströmt auf uns. Aneifernd ist das Tugendvorbild der Gottesmutter Maria. Was gibt es edleres, als die Mutter Gottes? Seiner eigenen Tugendhaftigkeit verdankt der gewandte Prediger zweifellos viel seines mächtigen Einflusses. Es ist die wahre Macht der Persönlichkeit, herangewachsen am befruchtenden Quell der göttlichen Gnade.

Ein wenig anders verhält es sich mit dem Beispiel, das er anderswoher zur Nachahmung vorlegt. Wird nicht selten der Tugendweise in reicher Wortfülle gepriesen um die Freude an ihm zu wecken und zur Tugend anzuspornen, so gilt doch ein anderes Gesetz. Die Bedeutung des Vorbildes liegt darin, daß das langsame Werden dargelegt wird, wie etwa bei Abraham, der von Stufe zu Stufe voranschreitet ⁸⁹. Wir dürfen nie vergessen, daß die Heiligen nicht von Natur aus trefflicher waren als wir, wohl aber stehen sie uns in der Beobachtung der Gebote voran, nicht darin, daß sie keine Laster kannten, sondern darin, daß sie sich besserten ⁹⁰. Daher ist das Leben der Heiligen den anderen eine Richtschnur der Lebensführung ⁹¹. Selbst die kleine Martyrin Agnes hat sich schon als Lehrmeisterin der Tugend erwiesen ⁹². Im

⁸⁵ Exp. Ps. 118 s. 13, 3 (62, 282/3).

⁸⁶ Ep. 63, 84 (ML 16, 1212).

⁸⁷ Exp. Lc. V, 58 (32 IV 204).

⁸⁸ De virg. II, 7 (ML 16, 209). Vgl. hiezu auch die Worte über das Tugendbeispiel Mariens in den Ausführungen bei J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 264 ff.: Die Marienverehrung im besonderen.

⁸⁹ De Abr. II, 5 (32 I 568).

⁹⁰ De Ios. 4 (32 II 74).

⁹¹ Ebd. 1 (32 II 73) Sanctorum vita ceteris norma vivendi est.

⁹² De virg. I, 8 (ML 16, 190).

übrigen zeigt das Pflichtenbuch deutlich die Absicht des Bischofs. Man vergleiche zum Beispiel die Schilderung jenes Widerstreites zwischen natürlichen Pietätsgefühlen und der Vernunft, die den Befehl Gottes, aus dem Lande auszu ziehen, durchführen will, um zu zeigen, wie die Begierde der ratio unterworfen sein muß. «Er (Abraham) beherzigte nämlich, wie er sich mit Gottes Gnade überall sicher fühlen, mit des Herrn Ungnade aber auch zu Hause nicht heil bleiben könne. So obsiegte also die Vernunft über das Begehren und machte es sich unterwürfig⁹³. Eine treffliche Erzieherweisheit verraten seine Darlegungen.

All die vielen Beispiele, die der Erzieher anführt, sind indes nur schwaches Abbild jenes anderen Vorbildes, das den Mittelpunkt der gesamten pastorellen Tätigkeit bildet, *Jesus Christus*. Das ist der Zweck des Erdenlebens mit der Erlösung, daß der Menschensohn uns durch all sein Tun und Lassen zeige, wie seine getreuen Diener ihm nachfolgen können. Zugleich ist er so die Gnadenkraft, dieses Vorbild im Werke nachzuahmen. Das Tugendbeispiel des Herrn ist schlechthin der Wegweiser für unsere Tugend. In ihm haben wir alles. «Der Lehrer des Gehorsams führt uns durch sein Beispiel in die Tugendschule ein⁹⁴.» Er brachte die Nacht im Gebete zu. Das ist für uns ein Bild, species, eine forma, der es nachzueifern gilt⁹⁵. Abschließend möge hier das Wort genügen: «Nach dem Evangelium ist er der Anfang der Wege des Herrn zur Vollendung seiner Werke: durch ihn soll das Menschengeschlecht die Wege des Herrn gehen und die Werke Gottes vollführen lernen⁹⁶.»

Schließlich aber gründet all unser Streben in der Rückkehr zu Gott im höchsten Willen unseres Schöpfers selbst. Allgemein wird in den Arbeiten über die Morallehre des hl. Ambrosius darin ihr tiefster Unterschied zur Stoa festgestellt. Und dies mit Recht. Gebote und Gesetze in der Schrift sind nur Ausdruck des göttlichen Willens. «Laßt uns also nach dem Willen Gottes wandeln, damit man von uns sagen kann, wir hängen Gott an. Wer nämlich nach dem Verlangen des Fleisches lebt, ist Fleisch, wer nach den Vorschriften Gottes, ist Geist⁹⁷.» Dieser Wille Gottes muß uns ganz durchdringen, so daß all unser Tun aus ihm hervorquillt. In dieser erhabensten Norm, auf die auch alle andern letztlich zurückgehen, wird ausgedrückt, was jene Anweisung des göttlichen Meisters selbst beinhaltet: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist⁹⁸. Wenn wir schon im Evangelium unterwiesen werden, wie Gott in allem gerecht, über alles weise, in allem vollkommen ist,

⁹³ De off. I, 108 (ML 16, 55/6).

⁹⁴ Exp. Lc. V, 42 (32 IV 198).

⁹⁵ Ebd. V, 43 (32 IV 198); de off. I, 151 ff. (ML 16, 67).

⁹⁶ Ex. I, 15 (32 I 13); exp. Ps. 118 s. 20, 57 (62, 473).

⁹⁷ Exp. Ps. 118 s. 4, 7 (62, 70); ebd. s. 4, 10 (62, 72); de Sp. S. I, 89 (ML 16, 725); de off. I, 163 (ML 16, 70). Th. Schmid: Ambrosius, sein Werk und die Stoa, S. 21 schreibt mit Recht: «Tugend ist nur auf Grund des Christenstandes möglich; sie muß in Übereinstimmung mit Gottes Willen stehen, der in der Schrift geoffenbart ist.»

⁹⁸ Matth. 5, 48.

so weiß der Kirchenlehrer aber genau, daß es eine Gottgleichheit nicht gibt. «In einem anderen Sinn heißen wir Gott, in einem anderen den Menschen gut. In ähnlicher Weise nennen wir in einem anderen Sinne Gott, in einem anderen den Menschen gerecht ⁹⁹.» Wenn es daher heißt: Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist, und: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, so ist das nur vergleichsweise zu verstehen. Er ist nämlich vollkommen kraft der Fülle seiner Majestät, wir aber im Maße unseres Tugendgrades ¹⁰⁰. Diesen Weg aber zeigt uns nicht Gott der Vater, sondern sein Mensch gewordener Sohn. So ist und bleibt denn Christus der *Mensch*, wie er sich im Evangelium zeigt, *das* Vorbild, die sicherste und kraftvollste Norm des guten Christenlebens; denn das Evangelium ist nicht nur Lehre des Glaubens, sondern auch Schule der Sitten und Spiegel der rechten Lebensweise. Es zeigt, wie der Herr Jesus die Neigungen und Pflichten vieler auf sich genommen hat, um uns zu belehren, wie wir uns in diesen Dingen zu benehmen haben ¹⁰¹. Christus ist der Stein, durch den wir auferbaut werden, der Berg, den es zu erklimmen gilt ¹⁰².

Ziel der Tugend

Wenn der Kirchenlehrer von Mailand wiederholt von Normen und Richtlinien spricht, die unser ganzes Leben in feste Bahnen lenken sollen, so verfolgt er damit offensichtlich einen bestimmten Zweck. Wenn er unermüdlich seine Gläubigen zu großer Tugendhaftigkeit führen will, so muß er gewichtige Gründe dafür haben, zumal der Tugendbesitz jeden einzelnen teuer zu stehen kommt, in vielen Opfern und Schwierigkeiten erworben werden muß.

Wiederum müssen wir uns kurz erinnern, wem der Sittenlehrer Tugend beibringen will. Es ist der Mensch, der schwer unter den Folgen der Erbsünde leidet, innerlich zerrissen, von unreiner Lust getrieben und im Meer der Leidenschaften oft jämmerlich hin und her geworfen. Hat sich Ambrosius in der Darstellung dieses Zustandes sehr stark an Philo angelehnt und vor allem die Niedertracht des sinnlichen Leibes betont, so ist es nun leicht verständlich, wenn er ihm ebenso folgt in der Wahl der Mittel, die diesen Zustand überwinden sollen. «Philo hat ein starkes Empfinden für

⁹⁹ De off. III, 11 (ML 16, 148).

¹⁰⁰ De fide V, 91 (ML 16, 667). Vgl. auch W. Völker: Origenes, S. 216, wo wir den gleichen Gedanken finden. «...daß der Mensch sich das durch Nachahmung erwerben müsse, was Gott von Natur eigen: in homine possunt esse per industriam et per imitationem dei...»

¹⁰¹ Exp. Ps. 118 s. 20, 33 (62, 460).

¹⁰² De interpell. Iob IV, 17 (32 II 279) omnia propter te Christus...

die Gegensätze von Körper und Seele, er kennt hier nur ein Entweder-Oder ... Daher wird immer wieder die Mahnung ausgesprochen, sich von aller ἡδονή und αἰσθησις zu befreien, θυμός und ἐπιθυμία auszuschneiden, sich nicht um das σῶμα zu kümmern und τοὺς σωματικούς καὶ αἰσθητικούς ἀπαντας ἥχους zu beseitigen¹⁰³.» Solche Forderungen finden wir auch in den ambrosianischen Werken, indes mit gewissen Einschränkungen. Kann Philo in seiner platonischen Abhängigkeit dem Leib nur gelegentlich, wenn er als Jude spricht, eine positive Seite abgewinnen¹⁰⁴, so besteht nach Ambrosius über seine Trefflichkeit kein Zweifel. — Die Lehre der Erbsünde muß bei ihm berücksichtigt werden. Sie hat den ganzen Menschen, also auch die Seele besudelt, ihre Schwäche verursacht. Auch sie ist Sitz von sündhaften Leidenschaften, wie Stolz, Geiz, Ehrgeiz, Streit, Neid¹⁰⁵. Der Leib freilich ist als Quelle der seelischen Verderbnis, als Sitz und Raum der Lust und Begierlichkeit vor allem zu züchtigen. Wenn nun der Kirchenlehrer nicht selten seine Gläubigen auffordert, sich durch Tugendübung vom Leibe zu trennen¹⁰⁶, so ist das richtig aufzufassen. Fleisch und Leib sind ihm *moralische* Begriffe. Sie besagen eben jene sündhafte Leidenschaftlichkeit, jenen Hang zum Irdischen, jene unreine Lust, die vornehmlich im Leibe ihren Sitz hat. Aus dem irdischen Quell des Leibes brechen hervor Lüsterheit, Trunkenheit, Unkeuschheit und schließlich all die verschiedenen Verbrechen¹⁰⁷. Mag auch immer wieder ein Seufzen nach Befreiung vom irdischen Leibe mitschwingen und auch in Worten ausgedrückt werden, dann ist es das Verlangen des Apostels, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein¹⁰⁸.

So wird ein erster Zweck der Tugend die *Befreiung* vom Leibe, nicht vom Leibe schlechthin, sondern vom *sinnenhaften Leib*. Carnem hic pro homine posuit terreno, in quo carnis inlecebra viam eius corruerit¹⁰⁹. Nicht genug kann der eifrige Seelenhirte hinweisen auf diese Sündenquelle alles Irdischen, das doch nur Schatten und Vergänglichkeit ist. Darum dies erste Tugendziel: Reinigung des Menschen, Loslösung vom Fleische, vom sinnlichen Leib, von aller Anhänglichkeit an die Welt mit ihren Lustbarkeiten und losen Sitten. Wenn Noe in der Arche bleibt, so zeigt das an, daß der Mensch, nachdem er die Leidenschaften ausgeschnitten hat, seinen Leib noch unverseht behält und gleichsam mühelos im Leib über die Fluten dahinfährt und unüberwindbar durch Leidenschaften quasi ohne Leib seinen Leib mitten durch die

¹⁰³ W. Völker: Philo, S. 126 ff.; vgl. auch S. 79 ff. über das Entstehen der Sünde.

¹⁰⁴ Ebd. S. 85.

¹⁰⁵ De Iac. I, 5 (32 II 7); de Noe 53 (32 I 450) ... anima uniuscuiusque degenerat ...

¹⁰⁶ De Abr. II, 3 (32 I 566).

¹⁰⁷ De Noe 49 (32 I 448).

¹⁰⁸ Exp. Ps. 118 s. 3, 31 (62, 58); expl. Ps. 47, 12 (64, 354); ebd. Ps. 61, 19 (64, 390); exp. Lc. II, 59 (32 IV 73); ebd. VII, 40 (32 IV 299); de poen. II, 71 (ML 16, 514); dann besonders die Ausführungen in de bono mor. (32 I 703 ff.). Diese Sehnsucht nach Erlösung von dieser Welt stimmt ganz überein mit der Tugendnorm der ersten Seligkeit in der Bergpredigt.

¹⁰⁹ De Noe 12 (32 I 421); de Isaac 3 (32 I 644).

vielen Regungen hindurch lenkt ¹¹⁰. Was das Leben hier auf Erden gut macht, sind die Tugenden und die guten Sitten. Durch sie wird vernichtet, was dem Leben nachteilig ist, und erworben, was uns beim Tode von großem Nutzen sein wird ¹¹¹. Die Norm der ersten Seligpreisung spiegelt offenbar in diesem Ziele der Reinigung. Der Sinn des Menschen wird nun empfänglich sein für das Göttliche und Ewige.

Die Tugend ist aber auch ein Mittel uns von *Sündenschuld* zu reinigen. Um Verzeihung der Sünden zu erlangen durch Sittenbekehrung und Eifer in den Tugenden, will Ambrosius seine Schritte hinlenken zu den Satzungen des Herrn ¹¹². «Die schwere Sünde, iniquitas, wird durch das Taufbad nachgelassen, die leichtere wird zugedeckt durch gute Taten und wie mit Flügeln überschattet durch gute Werke ¹¹³.» Fasten und Almosengeben sind solche Werke, die von der Sünde befreien ¹¹⁴. Durch Geld sollen wir uns von der Sünde loskaufen, wenn wir an die Sünde verkauft sind, indem das Geld uns gestattet, gute Taten zu vollbringen. Häßlich ist zwar das Geld, aber kostbar die Barmherzigkeit ¹¹⁵.

Besonders ist es die *Liebe*, die eine Menge Sünden tilgt ¹¹⁶. Paulus hat viel gesündigt, war selbst ein Verfolger, aber er hat auch viel geliebt, harrete aus bis zum Martyrium. Deswegen wurden ihm viele Sünden verziehen, weil er seines Blutes für den Namen des Herrn nicht geschont hat ¹¹⁷. Wiederum hat der christliche Sittenlehrer ein Element in die Tugendlehre aufgenommen, das wir bei den heidnischen Philosophen vergeblich suchen. Sie wissen eben nichts von Sünde im Sinne der Offenbarung. Daher hat das Reinigungsmoment der Tugend bei Ambrosius viel tiefere Bedeutung. Es zeigt sich in ihm die Wirkung der göttlichen Gnade. Reinigung ist nicht nur Trennung von der Welt, Vernichtung der Regungen, volles Herrschen des Geistes über den Leib, sondern innerste Heiligung. Was vom Starkmut gilt, ist Aufgabe jeder Tugend: tapfer alle Laster als Gift der Tugend austilgen ¹¹⁸. Um so mehr vermag sie dieser Pflicht nachzukommen als wir durch sie auch neue Gnaden erwerben; denn

¹¹⁰ De Noe 55 (32 I 452); de Abr. II, 3 (32 I 566) Ergo qui vult perfectam purgationem consequi diiungat se ab his tribus, a corpore a sensibus corporalibus a voce, in quibus sunt omnes corporis passiones et circumscriptiones sensuum, quibus decipimur et inludimur. in nullo enim horum trium bonum; nec in carne, quamvis Epicuri schola, plerique etiam voluptarii disrumpantur laudantes corporis delectationem, neque enim in sensibus, qui saepe luduntur. neque in sono vocis, quae falsis animam plerumque demulcet cantibus, est perfectum bonum; haec enim corruptibilia, quod autem vere bonum hoc incorruptibile.

¹¹¹ De bono mor. 14 (32 I 715); de Noe 46 (32 I 444); ebd. 62 (32 I 458).

¹¹² Exp. Ps. 118 s. 8, 31 (62, 168).

¹¹³ Apol. Dav. 49 (32 II 332); ebd. 24 (32 II 313) Nunc consideremus opera eius, quibus potuit tegere peccatum.

¹¹⁴ De Hel. et ie. 9 (32 II 417).

¹¹⁵ Ebd. 76 (32 II 458).

¹¹⁶ De poen. II, 67 (ML 16, 513); expl. Ps. 37, 11 (64, 144).

¹¹⁷ Exp. Lc. VI, 22 (32 IV 240).

¹¹⁸ De off. I, 193 (ML 16, 81); ebd. II, 112 (ML 16, 133) Keine Heuchelei und Verstellung hat mit wahrer Tugend etwas gemein.

nicht kraft vornehmer Abstammung, sondern durch Tugend erwirbt sich jeder Gnade ¹¹⁹. Sie ist in sich selbst überreich an inneren Gütern, sei es an Gewissens-, sei es an Gnadengütern ¹²⁰. So will Ambrosius die Axt an die Wurzel des Übels legen und in erster Linie das Herz des Menschen läutern, die Seele heiligen. Es nützt ja nichts, die Gefäße zu reinigen, wenn die Quelle schadhafte ist ¹²¹. Man kann dies Wort übersetzen: es ist ein eitles Bemühen durch äußeren Wohlstand eine bessere Welt schaffen zu wollen.

Zu diesem Teilziel der Befreiung vom Fleische, das stark an die platonische Schule erinnert, gesellt sich nun ein anderes, das stoische Färbung hat: die *Festigung der Seele*, des Geistes. So war es im Paradiese. Die gnadenhafte Tugendkraft der Seele war Grund völliger Harmonie zwischen dem niederen und dem höheren Menschen. Die Tugend soll ihr diese Kraft wieder zurückgeben. «Es ist keine Vernunft, keine Seele, die nicht die wilden Regungen der schlechten Gedanken verspürte. Die Seele des Toren schärft noch die tierischen Regungen und begünstigt das Gift der Schlangen, die Kraft aber des Weisen besänftigt sie und hält sie in Schranken ¹²².» Die Seele ist nämlich mit der Vernunft einerseits wie ein von den Fluten der Leidenschaften und den sinnlichen Regungen überschwemmtes Gebiet, lose, schlammig, ohne Halt, zerrissen. Neue Wasser haben es leicht, diesen Zustand noch zu verschlimmern ¹²³. Andererseits wiederum ist sie wie Land, durch die Glut der Begierlichkeit und die Hitze des Fleisches ausgetrocknet und versengt ¹²⁴. Man erkennt gleich, welche Aufgabe nun der Tugend zukommt. Sie muß die Seele und ihre Fähigkeiten innerlich vervollkommen, tüchtig machen, kräftigen, um eben die Leidenschaften, deren Führer die Lust sind und der Schmerz ¹²⁵, in den ihnen zukömmlichen Grenzen zu halten. Die Hauptaufgabe kommt dabei der rechten Vernunft zu. Sie schaltet wie ein Hausvater. Sie bemeistert alle Leidenschaften, lenkt die Sinne, leitet die Rede ¹²⁶. Dabei bedarf sie aber notwendig der anderen Tugenden. Kräftig hilft ihr die Mäßigkeit die Glut zu dämpfen und ermöglicht so erst die volle Entfaltung der Vernunft, da sie durch Entzug von Lustbarkeiten die Zügel der körperlichen Wildheit anzieht ¹²⁷. Die einen Tugenden bilden die der Seele nötige Feuchtigkeit. Sie sind der erquickende Tau, die Bewässerung, wie der Pokal der Weisheit und der Quell der Gerechtigkeit und die Wasser der Reinheit ¹²⁸. Dann wieder sind es Nüchternheit und Enthalt-

¹¹⁹ De parad. 24 (32 I 280); exp. Lc. V, 78 (32 IV 213) Sequere igitur misericordiam, ut merearis gratiam.

¹²⁰ De off. II, 10 (ML 16, 106).

¹²¹ Exp. Ps. 118 s. 10, 46 (62, 231); ebd. s. 10, 45 ff. (62, 230 ff.).

¹²² De Noe 57 (32 I 453).

¹²³ Ebd. 49 ff. (32 I 447 ff.).

¹²⁴ Ebd. 53 (32 I 450).

¹²⁵ De Iac. I, 5 (32 II 6).

¹²⁶ De Noe 38 (32 I 436).

¹²⁷ De Iac. I, 5 (32 II 7).

¹²⁸ De Noe 53 (32 I 450).

keit, die die überschwemmende Flut der Leidenschaften zurückdrängen, eine gewisse Trockenheit der Seele schaffen, so daß der Leib fruchtbares Erdreich wird und die Reinheit der Seele zu leuchten beginnt ¹²⁹. Eine ähnliche Aufgabe fällt der Tapferkeit zu, «die in unversöhnlichem Kampfe wider alle Laster streitet, unbesieglich in Mühen, mutig in Gefahren, streng gegen die Lüste, verhärtet gegen die Lockungen, für die sie kein Ohr hat» ¹³⁰. Sie beherrscht das Fleisch und macht es dienstbar. Nun gehorcht es dem Geiste, um unverdrossen, trotz Kampf und Mühen, den *Willen* der Seele durchzuführen ¹³¹.

Die angeführten Beispiele zeigen, wie die Tugenden die dem Menschen eigene, unbestimmte Schlaffheit aufheben und der Seele Festigkeit und Richtung geben. *Vigor* ist ein Wort, das wir bei unserem Bischof oft finden. Es bedeutet Geistes- und Seelenkraft: die Tugend. Die Seele muß gestärkt werden, damit sie nicht gleichsam zerfällt. Ein unzertrennbares Gefüge der Tugenden muß sie festigen, damit sie das Geheimnis des ewigen Königs bewahren kann ¹³². Läßt nämlich die Kraft des Geistes nach, dann brechen die Triebe der körperlichen Lust äußerst gefährvoll in mächtigem Verlangen hervor. Der wachsame Geist könnte sie zügeln, *refrenare* ¹³³. Vergessen wir indes nicht, daß die *Gnadenkraft*, die Christus, der Herr, uns in den Tugenden gebracht hat, eine viel wichtigere Rolle spielt, als das schwache Bemühen des Menschen. «Diese Festigkeit hat *Christus* in den Herzen der Menschen verursacht, indem er den Seelen jener, die sich bewährt hatten, inneren Frieden schenkte, damit unser Herz nicht unruhig werde und das Gemüt nicht in Verwirrung gerate ¹³⁴.»

Es gibt aber nicht nur Leidenschaften und Triebe zu beherrschen. Ambrosius spricht oft von Werken und Handlungen, die dem eigenen und fremden *Nutzen* dienen. Der *Nutzen* ist ihm ein ganz wichtiges Ziel der Tugend. Er weiß indes, daß andere Sittenlehrer ebenfalls ein solches Ziel verfolgen. So bestimmt er genau seine Auffassung. «Wir aber handeln von jenem Nutzen, den man unter Nachteil sucht, um Christus zu gewinnen. Sein Gewinn besteht in der Frömmigkeit, verbunden mit Genügsamkeit. Fürwahr ein großer Gewinn, wenn wir damit die Frömmigkeit erwerben, die bei Gott reich ist, nicht an vergänglichen Schätzen, sondern an ewigen Gaben ¹³⁵.» In dieser seiner Forderung zeigt sich unser Bischof sehr konsequent und streng. Für Gott sind wir ja geschaffen und auf wunderbare Weise befreit worden aus dem Tode

¹²⁹ De Noe 41 (32 I 439).

¹³⁰ De off. I, 192 (ML 16, 80).

¹³¹ Ebd. I, 180 ML 16, 76).

¹³² Exp. Ps. 118 s. 4, 17 (62, 76); ebd. s. 4, 21 (62, 77) *Anima ergo corrumpi nescit, quae florentibus membris viget, semper iustitiae ceterarumque virtutum culmina patienti magnanimitate sustentat et ideo non defluit neque deficit, quia nihil in ea rimosum est ac remissum, nihil mobile, nihil lubricum, nihil quod vitio sermonis ex ea possit effundi, ideoque confirmari se petit in verbis propheta...*

¹³³ De Isaac 2 (32 I 643).

¹³⁴ De Iac. II, 28 (32 II 48).

¹³⁵ De off. II, 26 (ML 16, 110).

der Sünde. Darum bezeichnet er nur das für nützlich, was der Seligkeit des ewigen Lebens, nicht was der Lust des gegenwärtigen frommt ¹³⁶. Der persönliche Nutzen der Tugend ist das Verdienst für den Himmel. Daß es bei den Gläubigen ein möglichst großes Maß erreiche, darauf verwendet der Seelsorger alle seine Fähigkeiten. Verdienste fordern Werke, erheischen Erfüllung der Gebote. Die Tugend ermöglicht diese Bedingungen; denn in ihr offenbaren sich die guten Taten. Sie leuchten durch den Glanz der Verdienste. Werke, die nicht so sind, können der Bestrafung nicht entgehen ¹³⁷. Das ist der wahre Reichtum der Tugend, den nicht einmal der Tod entreißen kann ¹³⁸.

Das Streben nach den unvergänglichen Verdiensten schließt den Nutzen der Mitmenschen nur ein. Es gibt nach Ambrosius schlechthin nur praktische Tugenden. Von spekulativen könnte insofern die Rede sein, als die Betrachtung der Schrift als solche aufgefaßt würde. Aber auch sie ist unmittelbar auf die Praxis hingerrichtet. Dem Verlangen, allen zu helfen, kommt in erster Linie die Gerechtigkeit nach. Sie gibt dem Menschen jene Einstellung, die in krassem Widerspruch steht zu aller Ichsucht. Der oberste Grundsatz dieser Tugend besteht ja gerade darin, den andern den Vorzug zu geben, indem sie nicht das Ihrige sucht ¹³⁹. Sie schließt selbst das Ertragen von Unrecht in sich ein ¹⁴⁰. Sie macht unsere Werke gut, denn «in den Werken liegt entweder, falls sie böse sind, Ungerechtigkeit, oder aber, falls sie gut sind, Gerechtigkeit» ¹⁴¹. Ein treffliches Beispiel bietet David, der mit Eifer die Werke der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit ausübte ¹⁴². Das Leben des Bischofs selber ist ein anziehendes Vorbild, der selbst die kirchlichen Gefäße hergab, um die Not der Armen zu lindern ¹⁴³. Helfend erwirbt sich so der Tugendhafte die schönsten Verdienste zu seinem eigensten Nutzen.

¹³⁶ De off. I, 28 (ML 16, 32).

¹³⁷ Apol. Dav. 24 (32 II 314).

¹³⁸ Exp. Ps. 118 s. 3, 31 (62, 59); expl. Ps. 48, 24 (64, 376); exp. Lc. VII, 122 (32 IV 334).

¹³⁹ De off. I, 127 (ML 16, 61) Solchen Nutzen fordert auch die Stoa. Cicero schreibt de off. I, 22 ... atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent ...

¹⁴⁰ De off. I, 131 (ML 16, 62).

¹⁴¹ De off. I, 142 (ML 16, 65); de Noe 2 (32 I 414).

¹⁴² Exp. Ps. 118 s. 7, 23 (62, 140).

¹⁴³ De off. II, 136 (ML 16, 140). Auch Cicero erheischt solche Aktivität durch Tugendübung, die spekulative Betätigung in der Erforschung der Welt Dinge ablehnt. Er wendet sich gegen die Unterscheidung von theoretischen und praktischen Tugenden und bekämpft die Ansicht jener, die die höchste Bestimmung des Menschen in die Erforschung der Wahrheit verlegen und folgerichtig nur die Ruhe und Einsamkeit aufsuchen. Vgl. Cicero de off. I, 19 Virtutis enim laus omnis in actione consistit. Ebd. I, 20 ... iustitia, in qua virtutis est splendor maximus. Siehe auch J. Reeb: Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und A., S. 52. Bei Ambrosius darf man freilich nicht vergessen, daß als Vorbedingung dieser Tätigkeit die Betrachtung der ewigen Wahrheit des Evangeliums gefordert ist.

Fassen wir nun die verschiedenen Teilziele der Reinigung, Festigung und des Nutzens zusammen, so erscheint klar das ganze Ziel: den Menschen innerlich gut zu machen, *ut ex terreno fiat spiritalis homo* ¹⁴⁴. So wird das Ziel, die *Vollkommenheit*, erreicht. Ambrosius drückt das praktisch aus. «Das Ziel aller Tugenden ist Christus ¹⁴⁵.» Und weil es sich nicht nur um natürlich erworbene Tugenden handelt, sondern um solche, die der Herr in seiner Güte uns selbst eingeöß, durch unsere Mitarbeit aber feste Gestalt annahmen, so ist es Wahrheit geworden: «Nicht mehr leben wir unser Leben, sondern Christi Leben leben wir, das Leben der Unschuld, das Leben der Keuschheit, das Leben der Einfachheit und aller Tugenden ¹⁴⁶.» Das verlorene Gottesbild ist mit der Gnade in den Tugenden wieder hergestellt, das *ad imaginem dei esse*. Das ist die wahre Flucht, in der Versuchung sich von Sünden zu enthalten, nach dem Gleichnisse und Bilde Gottes tugendhaft zu sein, unsere Kräfte anzuspinnen zur Nachahmung Gottes, soweit es in unserer Macht liegt. Der vollkommene Mann ist Abbild und Ruhm Gottes. Gott ähnlich sein heißt: Gerechtigkeit besitzen, Weisheit haben und in der Tugend vollkommen sein ¹⁴⁷. Wer daher gerecht, wer keusch ist, lebt nach dem Bilde Gottes ¹⁴⁸. Ist Gott aus sich vollkommen, so sind es die Menschen im Maße, als sie durch Tugend ihm näher kommen ¹⁴⁹. Gut urteilt Ceriani über den Tugendfortschritt nach Ambrosius: «Ogni progresso in ogni virtù è progresso in Cristo. Quale mirabile unificazione! La virtù è segno di Cristo ¹⁵⁰.» Ein bedeutendes Vorbild für diese Lehre hat Ambrosius in Philo gehabt. W. Völker faßt dessen ethisches Streben zusammen in die Worte: «Die Nachfolge Gottes ist demnach nichts anderes als die Vollendung des Ebenbildes Gottes im Menschen ¹⁵¹.» Und was über das Verhältnis von Gott und Tugend gilt, fügt er bei, hat auch Gültigkeit für den Logos. Und noch unmittelbarer erkennt man Origenes als Lehrer. «Neben dem Gebet ist die Forderung der Nachfolge Christi in all ihrer Mannigfaltigkeit ein Spiegelbild des origenistischen Vollkommenheitsideals ¹⁵².» Indes Ambrosius bei diesem Ideal stehen bleibt, predigt jener darüber hinaus ein Vollkommenheitsideal des Gnostikers, von dem sich der Mailänder Bischof bewußt distanziert.

In diesem Sinne ist auch jenes Ideal des Weisen zu verstehen, von dem schon die Rede war, auf das der Prediger nicht selten begeistert hinweist. Hören wir hier noch, wie er es rechtfertigt. Es ist ein kennzeichnendes Beispiel, wie der Bischof dem

¹⁴⁴ Expl. Ps. 1, 48 (64, 40).

¹⁴⁵ Exp. Ps. 118 s. 12, 48 (62, 279).

¹⁴⁶ De fuga s. 44 (32 II 198).

¹⁴⁷ Ebd. 17 (32 II 178); de myst. 41 (ML 16, 402) Aber auch deine Werke sollen leuchten und das Bild Gottes widerstrahlen.

¹⁴⁸ Exp. Ps. 118 s. 8, 23 (62, 164). Vgl. M. Badura: Grundsätze, S. 9.

¹⁴⁹ De fide V, 91 (ML 16, 667).

¹⁵⁰ G. Ceriani: La spiritualità in: Sant'Ambrogio S. 176.

¹⁵¹ Philo, S. 207. Man lese den ganzen Abschnitt S. 207 ff.

¹⁵² W. Völker: Origenes, S. 215. Vgl. auch H. v. Balthasar: Origenes, S. 396-414: Zeugung.

Christentum zum Siege verhelfen will. Wenn schon Plato, der Fürst der Philosophen, einen Staat beschrieb, freilich nicht einen wirklichen, sondern ein Ideengebilde, um den Staatslenkern zu zeigen, wie sie eine Republik regieren sollen, und wenn der Sokratiker Xenophon, auch mit erfundenen Mitteln einen Weisen darstellen wollte, um zu zeigen, wie die Philosophie der Quellgrund ist für die züchtige Lebensweise des gerechten und weisen Königs, um wieviel mehr müssen wir dann, nicht ein Phantasiegebilde eines Weisen aufmerksam betrachten, sondern jenen, der in Wahrheit die Tugend, durch göttliche Belehrung unterwiesen, verwirklicht hat. Seine Wege müssen wir nachahmen. Moses hat ihn uns beschrieben. Abraham ist ein wirkliches Bild des Weisen. In der Tat ein großer Mann, herrlich durch seine glänzenden Tugenden. Das Wunschbild der Philosophie vermochte ihm nicht gleichzukommen¹⁵³. Das ist Ambrosius! Mit etwas ironischem Mitleid spricht er vom Bemühen der Besten der Philosophen, um die Überlegenheit des Christentums nur deutlicher aufleuchten zu lassen. Dem Traum stellt er die Wirklichkeit gegenüber und zeigt dabei nicht nur die Notwendigkeit der Gnade, sondern auch deren innere Kraft. Trefflich, gerade hier zeigt er die Frucht der Tugend nicht in abstrakten Worten, wohl aber an einem tatsächlichen Beispiel. Vieles mußte Abraham ertragen und durch schwere Prüfungen zu großer Tugendfülle emporsteigen. Das ist der Weg, der mit der Gnadenhilfe für alle möglich ist. Es zeigt sich hier auch der reale und maßvolle Sinn unseres Sittenpredigers, auch wenn er hie und da in rhetorischem Schwung den Weisen etwas zu erhaben darlegt. Er übernimmt so bewußt und unbewußt Gutes der Antike, durchtränkt es mit dem Geiste des Mensch gewordenen Gottes und predigt eine Sittenlehre von unübertrefflicher Wirksamkeit. Man kann nicht von einfacher Kopie reden, da ein neuer Geist am Werke ist. Es ist eine Art Analogie, die ein gleiches Ideal aufstellen wird, das aber doch wieder ganz neu ist. Hat nicht dieses Tugendziel mitgewirkt, die letzten Stützen des Heidentums zu Fall zu bringen und das Leben der Kirche, das manche Zerfallerscheinungen aufwies¹⁵⁴, wieder zu erneuern? Ambrosius ist ein bedeutender Meilenstein in der Geschichte der Moral.

Dieses Ziel, ständig in uns das Abbild Gottes zu gestalten, «an Altersreife der Tugend zum vollkommenen Manne fortzuschreiten»¹⁵⁵, Christus in uns zu formen, hat gleichzeitig jenes andere im Gefolge, nach dem der Mensch mit allen Fasern seines Seins ringt: *das Glück*. Das war das Ziel der philosophischen Bemühungen, den Menschen das wahre Glück zu zeigen¹⁵⁶. Ohne dieses Bestreben läßt sich auch unser Bischof nicht denken. Man darf füglich sagen, daß schließlich all seine rastlose Tätigkeit darin besteht, allen das wahre Glück zu verschaffen. Um so mehr will

¹⁵³ De Abr. I, 2, 3 (32 I 502).

¹⁵⁴ Vgl. z. B. K. Bihlmeyer: Kirchengeschichte, erster Teil: Das christliche Altertum, Paderborn 1940¹¹, § 73 S. 368 ff.

¹⁵⁵ Exp. Lc. I, 31 (32 IV 30).

¹⁵⁶ De off. II, 4 (ML 16, 104); vgl. J. Ramirez: De hominis beatitudine, Salmanticae 1942, tom. I S. 90 ff.

er nichts unterlassen, sein Anliegen zu verwirklichen, als so viele falsche Lehren über diesen Punkt herumgeboten werden, indes er sich als im Besitze der göttlichen Wahrheit auch im Besitze der allein wahren Freude weiß ¹⁵⁷. Die im Gnadenleben erworbene Fülle der Tugenden ist das selige Leben hier auf Erden. «Wenn nun deine Weisheit, wenn dein Glaube, wenn deine Weltverachtung, wenn deine Gnade mit aller Gottlosigkeit aufgeräumt haben, wirst du selig sein, weil dein Blick nicht auf Eitelkeiten und trügerischen Aberwitz gerichtet ist ¹⁵⁸.» In diesem Menschen aber lebt Christus. Der Selige ist ein Nachahmer des Herrn Jesus, der das Holz des Lebens ist, das Holz der Weisheit, der in sich die Fruchtbarkeit der geistigen Gnade besitzt, um sie allen zu schenken. Darum besitzt derjenige, der Jesus nachfolgt, im Besitze des Herrn die Belohnungen in sich und in seiner Hingabe Lohn und Gnade. Wenn er auch Hartes ertragen muß, seine Sitten machen ihn doch selig. Auch in Gefahren ist er selig, weil Christus selbst so definiert hat: Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden ¹⁵⁹; denn nichts ist so selig, als was von Sünde frei, voll Unschuld und voll Gnade Gottes ist ¹⁶⁰. Das aber kommt dem Tugendhaften zu.

Eine Fülle dieser Seligkeit schon hier auf Erden ist die Frucht der größten Tugend, der Liebe. Stark muß in uns die Liebe sein, damit wir durch keine Gefahren von Christus weggezogen werden. Kein Sturm, keine noch so große Schwierigkeit, kein Schrecken vor Tod und Strafe vermindert alsdann die Macht der Liebe. Wir werden geprüft werden. Aber hierin liegt das selige Leben, wenngleich viele Gefahren drängen ¹⁶¹. Höhepunkt ist das mystische Brautverhältnis der geläuterten Seele mit ihrem göttlichen Bräutigam. Alle Reichtümer des Herrn werden dieser Seele erschlossen. Nichts mehr mangelt ihr; denn wer den Herrn besitzt, besitzt alles, die höchste Vollkommenheit. Aus ihm strömt der Quell lebendigen Wassers und labt die Seele mit wonniger Stärkung, so daß alle äußeren Güter ins Nichts versinken ¹⁶².

Dies alles aber ist nur Schatten, ein schwaches Bild der Seligkeit, die nach dem Tode folgt. «Christus kennen ist das ewige Leben, das jetzt im Schattenbild dem Gerechten zugegen ist, in Zukunft aber von Angesicht zu Angesicht es sein wird ¹⁶³.» Jetzt noch muß es die Seele ergreifen, wenn sie die begeisternden Worte des Predigers auf sich einwirken läßt, mit denen er den Gläubigen die Schönheit vor Augen stellt, die nie mehr ein Ende haben wird. Hier auf Erden müssen wir uns freilich anstrengen, müssen leiden und dulden. Nur die Tugend gibt den Toten das Geleite.

¹⁵⁷ J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 39: «... der Vollendung des Tugendlebens zufolge, in welchem nach einem Grundprinzip der ambrosianischen Ethik die *vita beata* ihren wahren Quellpunkt hat.» Siehe auch I. Teil Anm. 142.

¹⁵⁸ De off. I, 241 (ML 16, 95).

¹⁵⁹ Expl. Ps. 1, 35 (64, 31); de Iac. I, 28 (32 II 22).

¹⁶⁰ De off. II, 8 (ML 16, 106).

¹⁶¹ De Iac. I, 27 (32 II 21).

¹⁶² Vgl. näheres bei J. E. Niederhuber: vom Reiche Christi, Die Gnadengüter des Reiches Gottes im einzelnen, S. 108-117; vgl. auch: Molitor R.: Christus mein Leben.

¹⁶³ Exp. Lc. VII, 38 (32 IV 298); exp. Ps. 118 s. 5, 36 (62, 102).

Die Zeit kommt. Die selige Herrlichkeit ist immer nahe. Wenn Ambrosius die Tugend einmal gleich den Stoikern das höchste Gut nennt, so ist das nur dieses Zieles wegen; denn «sie allein ist übertoll des ewigen Lebens» ¹⁶⁴. Durch keine andern Mittel können wir uns den Himmel so sicher erwerben, wie durch die Tugend. Das Leben auf Erden bleibt immer dem Irdischen unterworfen und seiner Bosheit, jenes andere aber ist gut, das nicht mehr zerstört und geändert werden kann, das durch keine Laster Einbuße erleidet, das durch die Tugenden erworben wird, das uns als unschätzbbarer Lohn, als Krone ewiger Frucht für Mühen und Leiden, die nur kurze Zeit dauerten, geschenkt wird ¹⁶⁵. Das sind die Wohnungen, die der Herr den Aposteln bereiten ging, damit sie je nach ihren Verdiensten die ewige Ruhe besitzen, denn es gibt eine Stufenordnung der Verdienste. Nach ihr bemisst sich auch die Herrlichkeit. Und welch herrliche Wohnungen! «Wie selig derjenige — schon hier auf Erden—, der die Frucht dieser Wohnung, die Anteilnahme der Ruhe dort verdienen kann. Dann wird er erfassen, was das heißt, die Augen offen haben, um die Herrlichkeit Gottes, von der das Gesetz sprach, zu schauen ¹⁶⁶.» Dieser Selige ist der wahrhaft Gerechte. Er lebt ewig, da er Erbe der göttlichen Gnade ist, Besitzer der himmlischen Erbschaft, teilhaftig der seligen Güter, weil Gott selbst, der Ewige, den Gerechten das Erbe des göttlichen Lebens eingießt. Gott, der nichts bedarf, verschenkt sich so ohne jede eigene Einbuße ¹⁶⁷. In diesem Höchstmaß der Gottvereinigung, in diesem Schauen ¹⁶⁸ und Ruhen ¹⁶⁹ selbst herrlich geworden ¹⁷⁰, darf der treue Christusjünger mit allen Engeln ¹⁷¹ und Heiligen ¹⁷², mit jenem sich ohne Unterbruch freuen, mit dem er sich nicht gescheut hat, hier auf Erden zu leiden. Es ist hier zu bemerken, daß Ambrosius das Schauen Gottes, das seine Vorbilder Origenes und Philo schon in diese Welt verlegen möchten, getreu der Schrift erst dem Leben in der Ewigkeit zuschreibt. Jetzt gilt es zu kämpfen und in Christus zu siegen. Jetzt leben wir im Glauben, nach dem Tode folgt die Klarheit.

Zum Abschluß dieses Teiles noch ein kurzes Wort über das *Subjekt* der Tugend. Ambrosius legt dieser Frage keine weitere Bedeutung bei. Ihm genügt es zu betonen, daß die Seele der Sitz der Tugend ist. «Was nämlich Nachbild Gottes ist, findet sich nicht im Leibe und nicht in der Materie, sondern in der vernünftigen Seele. Dort

¹⁶⁴ De off. II, 18. 19 (ML 16, 108); exp. Lc. VII, 122 (32 IV 334) Sola virtus est comes defunctorum.

¹⁶⁵ De fuga s. 37 (32 II 193); exp. Ps. 118 s. 7, 17 (62, 137); de Iac. I, 23 (32 II 19).

¹⁶⁶ Exp. Ps. 118 s. 3, 28 (62, 161); expl. Ps. 47, 23 (64, 360); de bono mor. 48 (32 I 744).

¹⁶⁷ De Noe 35 (32 I 435).

¹⁶⁸ Ep. 35, 13 (ML 16, 1081).

¹⁶⁹ De ob. Theod. 32. 36. 37 (ML 16, 1396/7).

¹⁷⁰ Exp. Ps. 118 s. 5, 42 (62, 105) Tuae igitur gloriae participatione quid erimus, cuius sumus obprobrio gloriosi?

¹⁷¹ Ebd. s. 14, 44 (62, 328).

¹⁷² De bono mor. 48 (32 I 743).

wirkt der Mensch, dort zeigt er sich nach dem Gleichnis und Abbild Gottes, wo Gerechtigkeit, wo Weisheit und jede Art Tugend ihren Sitz hat ¹⁷³.» Der Kirchenlehrer weiß zwar um die verschiedenen Seelenteile, aber eben mehr deshalb, weil er es in seinen Vorbildern gelesen hat, als aus philosophischer Überlegung. Spricht er das eine Mal von zwei Teilen der Seele, *id quod est rationabile et id quod est irrationabile* ¹⁷⁴, oder von der Vernunft und dem Begehren, das dieser nie widerstreiten darf ¹⁷⁵ und auch von dem freien Willen ¹⁷⁶, so führt er ein anderes Mal drei Fähigkeiten der Seele an ¹⁷⁷ und selbst vier, die er mit den Gestalten der Ezechielvision zusammenbringt. Die *Prudentes Graeciae* hätten diese vier Teile überliefert. Bei den Römern entsprechen die vier Kardinaltugenden ¹⁷⁸. Obwohl nun jedem Teil eine der vier Tugenden zugeschrieben wird, ist es doch nicht angebracht, bei Ambrosius näherhin von einem Subjekt der Tugenden zu sprechen. Das hätten seine Zuhörer kaum verstanden und auch im Evangelium steht nichts weiteres davon. Was wir hierüber bei unserem Sittenlehrer finden, ist nur ein Beweis, wie wenig er auf systematische und wissenschaftliche Begründung der Dinge Gewicht legt. Das ist wichtig, daß diese Seele teils fleischlich und niedrig gesinnt, teils aber heilsempfänglich ist ¹⁷⁹. Sie ist der Sitz der Tugenden und muß derart erfaßt werden, daß sie in ihrer Ganzheit eine herrliche, schöne Seele wird: ein Abbild Gottes. Die Tugenden werden nicht nach dem Subjekt, sondern viel mehr nach dem Objekte, nach ihrer Auswirkung beurteilt und bestimmt.

Die Ausstrahlungen, Spuren dieser Tugenden ¹⁸⁰, genießt auch der Leib. Nicht als ob er etwa durch Vergeistigung der Materie in die Seele überginge, sondern insofern das Fleisch auf seine Genüsse verzichtet, nicht mehr dem Gesetze des Geistes widerstreitet und dafür ein Angebinde der Seele, nicht mehr ein Kuppler der Laster, sondern sozusagen ein Lakei der Tugend wird ¹⁸¹.

¹⁷³ Exp. Ps. 118 s. 10, 15 (62, 212); de Noe 12 (32 I 421) ...non utique passus esset ut caro obstaret animae virtutibus. De Abr. II, 7 (32 I 569).

¹⁷⁴ De Abr. II, 2 (32 I 566); ebd. I, 4 (32 I 504). Auch die Einteilung der Stoa: Vernunft, 5 Sinne des Leibes, Sprache und Fähigkeit der Zeugung, findet sich, de Cain II, 34 (32 I 406).

¹⁷⁵ De off. I, 98. 99. 106. 124. 228 (ML 16, 52 ff.).

¹⁷⁶ Vgl. oben S. 31 Anm. 16; de Iac. I, 1 (32 II 3) Et ideo nos aut liber affectus ad errorem trahit aut voluntas revocat rationem secuta.

¹⁷⁷ Exp. Lc. VII, 139 (32 IV 343).

¹⁷⁸ De virginit. 112 ff. (ML 16, 295); de Abr. II, 54 (32 I 607). Vgl. Th. Graf: De subiecto psychico virtutum cardinalium, S. 47.

¹⁷⁹ Exp. Lc. VIII, 52 (32 IV 417).

¹⁸⁰ Ebd. X, 113 (32 IV 498) ...qui (Dominus Jesus) lutum corporis nostri ante informe ac pigrum virtutum versabat vestigiis...

¹⁸¹ Ebd. VII, 141 (32 IV 345).

Definition der Tugend

Die gefundenen Resultate bieten nun die Möglichkeit für eine nähere Tugendbestimmung bei Ambrosius. Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine streng philosophische Abgrenzung, als vielmehr um eine sittlich praktische Beschreibung. «Das wirkt Christus durch das Taufsakrament, daß jeder ausziehe, was er geboren, und anziehe, was er wiedergeboren ist. Er werde nicht Erbe der Familie, sondern der Gnade, damit er sich einen zeitlosen Aufenthalt in der ewigen Wohnung erwerben könne¹⁸².» In dieses Ziel hinein müssen wir die Tugend stellen. Daher lautet die negative Formel: «Wir verlegen jedenfalls die Tugend nicht in die Körperschönheit¹⁸³.» Dabei liegt der Akzent auf Körper; denn Tugend ist in sich etwas sehr Schönes, deren Anmut Ambrosius wohl zu preisen und zu würdigen versteht, stimmt doch die Hl. Schrift selbst in dieses Lob ein¹⁸⁴.

Tugend ist also etwas Geistiges, ein Besitz der Seele. Nur im Geiste gelangt man zur Frucht der Tugend, wie man auch nur im Geiste den Herrn anbetet¹⁸⁵. Ihrem Wesen nach ist sie eine Vervollkommnung der Seele und ihrer Fähigkeiten, eine Zugabe zur Natur, um ihr neue Gestalt zu vermitteln. Sie drückt einen dauernden, habituellen Zustand aus. Treffen wir das Wort *habitus* nicht, so nennt der Bischof z. B. die Gerechtigkeit eine *simplex habitudo naturae*¹⁸⁶, was nichts anderes besagt, als eine besondere Beschaffenheit der Seele. Er beleuchtet seine Worte selbst durch Gegenüberstellung der Ungerechtigkeit, die er *effigies* nennt. Auf diese Zuständlichkeit weisen noch andere Namen hin, wie *forma virtutis*, *norma*, *figura* und ähnliche. Der Ausdruck Norm zeigt den besonderen Sinn dieser Vervollkommnung an. Norm ist das, was stets so bleibt, das Richtung und Festigkeit in sich birgt. Tugend gibt der Seele Gleichförmigkeit, eine feste Neigung. «Es ist Sache des Vollkommenen, nicht leicht durch irdische Dinge bewegt zu werden¹⁸⁷.» «Bekannt ist die Gewohnheit des weisen Mannes¹⁸⁸.» Ein weiteres Moment des Tugendbegriffes ist die Freude. Mit jubilierendem Geiste übt sie der weise Mann¹⁸⁹. Diese Gehobenheit liegt in der Tugend, weil sie eine Leichtigkeit im Tun mit sich bringt und den Menschen innerlich gut macht.

Ist die Tugend eine Vervollkommnung der Seele, so fragt sich nun, ob sie in ihrer Zuständlichkeit oder sofern sie auch tätig ist, *forme*. Die Antwort lautet, beides. Der Sittenlehrer spricht oft von Tugend im Sinne von Tugendhaftigkeit, was als zuständige Vervollkommnung der Seele verstanden werden muß. «Verknüpft und verkettet

¹⁸² Expl. Ps. 36, 63 (64, 121).

¹⁸³ De off. I, 83 (ML 16, 48).

¹⁸⁴ Ebd. II, 64 (ML 16, 119), vgl. dazu Weish. 7, 29; ex. VI, 42 (32 I 233/4).

¹⁸⁵ Exp. Lc. VII, 165 (32 IV 355). Auch nach der Stoa ist die Tugend etwas Geistiges.

¹⁸⁶ Expl. Ps. 35, 1 (64, 49).

¹⁸⁷ De Iac. II, 28 (32 II 48).

¹⁸⁸ De Noe 65 (32 I 460).

¹⁸⁹ Exp. Lc. X, 14 (32 IV 460).

sind die Tugenden untereinander. Wer eine besitzt, besitzt, wie es scheint, deren mehrere. Auch die Heiligen ziert die eine Tugendhaftigkeit, et sanctis una competit virtus, doch harrt jener Tugend, die besonders reich sich entfaltet, auch ein reicherer Lohn¹⁹⁰.» Diese Stelle spricht von einer zweifachen Bedeutung des Wortes virtus. Das eine Mal drückt es einen fertigen Zustand aus, das andere Mal die Beziehung zur Tätigkeit. Im ersteren Sinne besagt Tugend nichts anderes als die Seelenverfassung des guten Menschen, die Kraft seines Geistes, magna animi virtus¹⁹¹, seine Tüchtigkeit und innere Beschaffenheit, die auf dem Gnadenleben beruht. Gerechtigkeit ist oft in diesem Sinne als Tugend zu verstehen. «Die Gerechtigkeit allein ist es, die alle Tugenden umfaßt und alle empfiehlt¹⁹².» Tugend so verstanden macht den Gerechten, den Weisen, den Vollkommenen aus. Darum kann Ambrosius sagen: «Was ist die Tugend anderes, als die vollkommene Natur¹⁹³?» Es ist eben jene Natur, die Christus durch die Erlösung gereinigt und gestärkt hat, damit wir Kinder des Friedens und der Liebe seien. «Wessen Anteil Gott ist, der besitzt die volle Natur¹⁹⁴.» Was der Mensch mit Hilfe der Gnade Christi und langer Übung in Werken erworben hat, ist Tugend. Was am Beispiel der Gerechtigkeit gezeigt wurde, gilt auch von der Frömmigkeit, wenn ihre Betätigung in der Gottesverehrung als vitae nostrae substantia¹⁹⁵ aufgefaßt wird, oder als Fundament der Tugenden. Folgende Stelle noch zeigt diese Bedeutung des Wortes Tugend als Seinszustand: «Ein schönes Alter (Joh. 21, 18), nicht unfähig zur Tat ob der Fülle der Jahre, sondern in der Reife der Tugend zum Martyrium bereit¹⁹⁶.»

Wenn im Schriftwerk des Mailänders Ausdrücke vorkommen, als ob es nur eine Tugend gäbe, so ist dieser Zustand der neu belebten und gefestigten Seele, namentlich in ihrem vorzüglichsten Teil der Vernunft, der Zustand des Erlösten, in Gott erstarkten Menschen zu verstehen. Es ist jene Kraft, die im Zusammenwirken von Gott und Mensch erworben wurde, jene Festigkeit, die es ermöglicht, das Leben unbeirrt in der Nachfolge des göttlichen Meisters Gott wohlgefällig zu gestalten. Tugend *kann* in diesem Sinne definiert werden als *ein Seelenzustand, der sich vorzüglich kundtut in der Festigkeit des Geistes, kraft der der ganze Mensch, in allen seinen Teilen geordnet, Gott und seiner Schöpfung gegenüber ins richtige Verhältnis tritt*. — Wir haben hier ein Element in der Sittenlehre, das sehr stark an die Stoa erinnert. Sie will nur eine Tugend kennen, die bestimmt wird als eine «mit der Vernunft übereinstimmende Seelenverfassung, die das ganze Leben hindurch bestehen bleibt, genauer als eine bleibende Herrschaft des beherrschenden Seelenteiles, eben der Vernunft, oder

¹⁹⁰ Exp. Lc. V, 63 (32 IV 207).

¹⁹¹ Ebd. I, 32 (32 IV 31).

¹⁹² De Abr. II, 68 (32 I 624). Vgl. dazu unten bei der Tugend der Gerechtigkeit.

¹⁹³ De fide I, 39 (ML 16, 536).

¹⁹⁴ Exp. Ps. 118 s. 8, 5 (62, 151).

¹⁹⁵ Ep. 45, 7 (ML 16, 1143).

¹⁹⁶ Exp. Lc. X, 177 (32 IV 525).

auch als die in sich harmonische, feste und unerschütterliche Vernunft selbst¹⁹⁷.» Es zeigt sich bei aller Ähnlichkeit sofort der Unterschied beider Ansichten. Der Begriff der Seelenkraft und der Führung des Verstandes sind treffliche Begriffe, die Ambrosius ohne Bedenken übernehmen konnte. Die Verschiedenheit und damit die Überwindung dessen, was nicht angenommen werden kann, zeigt sich in der Stellung des Menschen als gefallenes Geschöpf, im Erwerb dieser Kraft, in ihrem Getragensein von der Gnade. Die Tugend beruht nicht bloß auf dem Selbstbewußtsein, sondern in erster Linie im Gottesbewußtsein¹⁹⁸.

Wir dürfen aber bei diesem Tugendbegriff nicht stehen bleiben. Ambrosius betont ausdrücklich die Vielheit der Tugenden. «Nach der gewöhnlichen Auffassung jedoch unterscheidet man die einzelnen Tugenden... Wir folgen dem allgemeinen Brauch und der gewöhnlichen Auffassungsweise¹⁹⁹.» Auch die einzelne Tugend ist ein Zustand der Seele und ihrer Fähigkeiten, der nicht leicht geändert werden kann. Es handelt sich aber nicht mehr um eine Gesamteinstellung, sondern um einen besondern Seelenteil, um eine besondere Aufgabe, die es zu erfüllen gilt. Sie zielt unmittelbar auf die Besserung des Menschen ab und ist ihm eine treffliche Stütze, eine Norm, die dem Abbilde Gottes entsprechenden Werke mit Freude und guter Gewohnheit auszuführen. Sie ist die Kraft, die Leidenschaften und Triebe mehr und mehr zu ordnen, sie meißeilt aus dem Bild der Erde das Bild Gottes. Die vielen Beispiele sollen eben zeigen, wie treue Diener des Herrn auf Grund dieser Gewohnheiten, dieser natürlich und übernatürlich erworbenen Kräfte, ihr Leben zu meistern verstanden, sei es im Vollführen guter Werke, sei es im Beherrschen ihrer selbst. Als Wesenselement kommt noch das Verdienst hinzu. So läßt sich nach all dem Gesagten die Tugend in dieser Bedeutung etwa folgendermaßen bestimmen. *Tugend ist eine Tüchtigkeit der Seele, die Norm ist für das richtige Handeln, — subjektiv begründet in der begnadeten Natur und der im Glauben erleuchteten Vernunft, objektiv im göttlichen Gesetze, — durch die der Mensch das Abbild Gottes in sich ausprägt und so das wahre Glück hier auf Erden erlangt und die ewige Seligkeit des Himmels verdient.*

Es versteht sich, daß zwischen diesen beiden Beschreibungen der Tugend kein Widerspruch besteht. Beide sind sich vielmehr gegenseitig Ursache. Auch läßt sich nicht immer bestimmt sagen, ob nun in diesem oder in jenem Sinn das Wort *virtus* zu verstehen sei, kann doch auch beides zugleich verstanden werden. Es liegt ja dem Kirchenlehrer durchaus fern, philosophische Begriffe zu entwickeln. Bei ihm ist alles

¹⁹⁷ F. Wagner: antike Ethik, S. 112. Vgl. auch die Beschreibung der Tugend nach Cicero bei J. Reeb: Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und A., S. 53: «Die Tugend ist somit die durch die Vernunft geregelte menschliche Tätigkeit, das durch die Vernunft geordnete und erhaltene richtige Verhältnis der einzelnen Kräfte und Triebe, das Ebenmaß der verschiedenen Teile der menschlichen Natur; sie erscheint somit als eine gewisse Gestalt der Seele, analog der körperlichen Schönheit.»

¹⁹⁸ Vgl. auch J. Reeb, a. a. O. S. 55.

¹⁹⁹ De off. II, 49 (ML 16, 116).

praktisches Leben. Ein Ziel nur verfolgt er. Die beiden Bedeutungen liegen schon im lateinischen Wort *virtus* als Vorzüglichkeit, Kraft und als Tauglichkeit, Tüchtigkeit zu etwas. Was der hl. Thomas von Aquin aus Augustinus zusammengefaßt hat, stimmt sehr gut überein mit dem Tugendbegriff des Mailänders: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*²⁰⁰. Es besteht kein Zweifel, daß dieser Tugendbegriff von dem der Stoa bedeutend abweicht. Zenon definiert sie als eine «konsequente, feste, nie wankende Vernunft selbst» und Seneka schreibt: «Die Tugend ist nichts anderes als die rechte Vernunft²⁰¹.» Bei diesen Philosophen bedeutet Tugend wohl Kraft, aber das Wesentliche daran ist etwas Negatives, das Frei-sein von den Leidenschaften. Bei Ambrosius aber hat die Tugend in sich durchaus positiven Inhalt. Negativ ist sie insofern, als sie alles Sündhafte vertreibt. In Wirklichkeit aber ist sie seinsmäßiges Gutsein, Vollkommenheit, Kraft nicht nur zum Bändigen, sondern zur freien Entfaltung der Gott gefälligen Tätigkeit. Sie ist eigentlich innerste Vervollkommnung der Natur, ein bedeutendes Plus, Wirkkraft, die wohl-tuend den Mangel der Natur verbessert und ihre Fähigkeit mächtig steigert.

²⁰⁰ Sum. theol. I II^{ae} qu. LVI art. 4.

²⁰¹ Vgl. P. Barth: Stoa, S. 135.

Die Haupttugenden

Bis anhin war die Untersuchung über die Tugendlehre des Kirchenlehrers von Mailand allgemein gehalten. Im folgenden sollen einige Tugenden in ihrer Eigenart, ihrer besonderen Bedeutung und auch in ihrer Beziehung zueinander ins Auge gefaßt werden. Es ist schon gesagt worden, daß Ambrosius eine Vielzahl der Tugenden annimmt und sich dabei an die allgemeine Auffassung hält¹. Eine stets streng durchgeführte Unterscheidung muß aber auch hier nicht erwartet werden. Der Inhalt der Kardinaltugenden fließt etwa ineinander über und zwischen ihnen und den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist oft nur noch der Name verschieden. Diese Einstellung müssen wir aber verstehen. Sie hat verschiedene Gründe. Bekannt ist das Bemühen des Bischofs, die philosophischen Lehren, namentlich die der Stoa, zu überwinden. Er will dies möglichst unauffällig tun durch Angleichung, so weit immer es angängig ist. Die streng wissenschaftliche Betrachtung der Dinge liegt ihm fern. Die Hauptsache ist und bleibt die Seele, und diese eine Seele muß gebessert werden. Theologisch betrachtet ist *ein* Ziel zu erstreben: das Glück in Gottes innigster Vereinigung, *ein* Hindernis zu überwinden: die Sünde. Alles andere ist weniger wichtig. Allen Tugenden nun fällt irgendwie diese gleiche Aufgabe zu, Besserung und Vervollkommenung des Menschen. «Darin muß sich die Tugend treu bleiben, daß sie alle Laster tapfer als das Gift der Tugend verfolgt².» So spricht der Sittenprediger von der Tapferkeit. Dies gilt aber für alle³. Wir haben es eben wiederum nicht mit einem Philosophen, sondern mit einem Theologen zu tun, dessen einziges Bestreben darin besteht, möglichst vielen Menschen den Weg zu Christus und durch Christus zur wahren Freude zu zeigen, der keine anderen Gesichtspunkte kennt als unsere Stellung Gott gegenüber.

Andererseits weisen die verschiedenen Aufgaben der Tugenden doch wieder auf eine klare Unterscheidung hin. Etwas anderes ist es, die Regungen und Begierden in Schranken zu halten, und etwas anderes ist es, dem Nächsten das zu geben, was ihm zukommt. Es ist darum gut, den Sinn auf die einzelnen Tugenden hinzulenken; denn sie durchdringen um so leichter den Geist, je besser sie umschrieben und bestimmt sind⁴. Hier auch wird gezeigt, wie die Patriarchen durch einzelne Tugenden sich besonders hervortaten. Es kommt doch sehr auf das Objekt der Tugend an. Th. Graf schließt seine kurzen Untersuchungen über das Subjekt der Tugend bei Ambrosius mit

¹ Vgl. oben S. 98 Anm. 199.

² De off. I, 193 (ML 16, 81).

³ So lesen wir von der Gerechtigkeit: Haec nos requiescere facit ab operibus iniquitatis, haec revocat a tristitia, quia dum ea quae iusta sunt gerimus, nihil timemus purae conscientiae securitate, non dolemus dolorem gravem, nihil enim est quod maioris doloris sit quam culpae reatus, de Noe 2 (32 I 414) — Von der Mäßigkeit heißt es: Non inveniatur in te adversarius imaginem suam, non rabiem, non furorem; in his enim imago nequitiae est, de off. I, 240 (ML 16, 94).

⁴ De Ios. 1 (32 II 73).

den Worten ab: «Omnes istae determinationes sine respectu ad subiectum psychicum singularum virtutum fiunt, sed per ordinem ad diversa genera officiorum vitae moralis bonae⁵.» Für das Volk ist eine solche Unterscheidung viel naheliegender und leichter verständlich. So spricht auch die Bibel, also kann man seine Ansicht begründen. Auf die Philosophie acht geben ist ganz wider die Hl. Schrift. «Darauf müssen wir hinarbeiten, in dieser Welt Toren zu sein. Nichts wollen wir mit der Philosophie zu tun haben, damit keiner unseren Glauben durch die Elemente dieser Welt von der Wahrheit abbringe. So nämlich sind, wie wir es erfahren haben, die Arianer in den Unglauben gefallen, da sie die Abstammung Christi nach Art dieser Weltweisheit erfassen wollten. Sie verließen den Apostel und folgten dem Aristoteles⁶.» Immer wieder müssen wir uns dieser Einstellung bewußt werden.

Zwei Gruppen von Tugenden sollen hier zur Sprache kommen: die göttlichen und die Kardinaltugenden. Ambrosius freilich kennt dem Namen nach keine göttlichen Tugenden. Sein Schrifttum zeigt uns aber, daß es mit Glaube, Hoffnung und Liebe eine eigene Bewandnis hat, da er sie oft zusammen nennt und ihre Bedeutung bewußt hervorhebt. Die bekannte Stelle aus dem I. Kor. Brief (13, 13) ist dabei ausschlaggebend. So werden diese drei Tugenden drei perfecta genannt⁷ oder auch tria maxima⁸ und als die vades ecclesiae bezeichnet⁹. Solche Ausdrucksweise berechtigt dazu, sie von den anderen gesondert zu erwägen, auch wenn ihr heutiger Name nicht ausgesprochen ist.

Dagegen finden wir den Namen Kardinaltugend¹⁰. Ambrosius dürfte ihn wohl geprägt haben¹¹. Sie heißen auch principales virtutes¹² oder species principales¹³ und anderswo nennt er diese species wieder genera principalia virtutum¹⁴. Diese Unbestimmtheit möge neuerdings die wissenschaftliche Sorglosigkeit unseres Bischofs dartun. Zu dieser verschiedenartigen Benennung ist noch hinzuzufügen, daß ihr Ursprung bei den «Unsrigen» zu suchen ist; denn die Weisen dieser Welt haben sie von den Unsrigen übernommen und in ihren Büchern dargelegt¹⁵. Aus solchen Aussprüchen dürfen wir schließen, daß die Kardinaltugenden allgemein bekannt waren. Es galt

⁵ De subiecto psychico virtutum cardinalium, S. 50.

⁶ Exp. Ps. 118 s. 22, 10 (62, 493).

⁷ Ebd. s. 16, 44 (62, 375).

⁸ Exp. Lc. V, 72 (32 IV 210); ebd. VIII, 30 (32 IV 405).

⁹ De virginit. 53 (ML 16, 280) Charitas non potest esse sine fide; tres enim sunt velut vades ecclesiae, spes, fides, charitas. Cum spes praecesserit, fides fundata fuerit, ordinatur charitas, Ecclesia copulatur.

¹⁰ Exp. Lc. V, 50 (32 IV 201); ebd. V, 62 (32 IV 207); de exc. Sat. I, 57 (ML 16, 1309).

¹¹ Vgl. Th. Graf: De subiecto psychico, S. 9 Anm. 5.

¹² Exp. Ps. 118 s. 11, 11 (62, 239).

¹³ De Cain II, 21 (32 I 396) Virtus enim genus est, quae dividitur in plurimas species; sed principales quattuor sunt, prudentia temperantia fortitudo iustitia.

¹⁴ De off. I, 251 (ML 16, 100).

¹⁵ De parad. 14 (32 I 273).

daher, sie bei den Christen ins richtige Licht zu stellen. Diesem Zwecke dient das Pflichtenbuch. Die Methode indes, wie die Lehre von den Kardinaltugenden als biblisches Gut vorgelegt wird, ist manchmal etwas radikal. Aus Angst, auch nur im geringsten den Anschein zu erwecken, bei den Heiden etwas entlehnt zu haben — man könnte wohl der Häresie verdächtig werden —, muß unter allen Umständen die Schrift Ausgangspunkt aller Lehren sein. Jene Interpretation des Wortgleichklanges, von der oben schon die Rede war, ist das sehr leicht dehbare und gefügte Beweismittel¹⁶. So soll schließlich der Wahn aller heidnischen Weisheit entlarvt und der göttlichen der Weg geebnet werden. Nun zur Lehre.

Die göttlichen Tugenden

Was Ambrosius über Glaube, Hoffnung und Liebe gelehrt hat, findet sich nirgends zusammengefaßt, wie dies für die Kardinaltugenden der Fall ist. Der Grund ist einfach der, weil kein ähnliches Vorbild zu Diensten stand. Die zahlreichen Stellen lassen indes seine Auffassung deutlich erkennen. Erwägen wir erst die Natur dieser Tugenden, um dann etwas über ihre Bedeutung und gegenseitige Beziehung beizufügen.

Der Glaube

Das Wort Glaube treffen wir sehr oft in den Werken unseres Sittenlehrers. Mannigfach sind seine Bedeutungen. Häufig ist darunter die christliche Religion als solche zu verstehen, wie in Stellen, die von der Verbreitung des Glaubens sprechen¹⁷, oder die Christen ermahnen, ohne alle Furcht treu zum Glauben zu stehen¹⁸. Ähnlich sind mehr allgemein auszulegen jene Aussprüche, die von den verschiedenen Altersstufen des Glaubens handeln. «Noch jung wird der genannt, der noch nicht das reife Alter des Glaubens besaß¹⁹,» oder jene, die auf die Freiheit, die Hilfe und Kraft des

¹⁶ Vgl. expl. Ps. 35, 1 (64, 49). Ambrosius erwähnt Plato, der sagt, daß man, um die Gerechtigkeit richtig zu erkennen, zuerst wissen müsse, was Ungerechtigkeit sei, und führt sein Beispiel an: quod hi, qui velint aurum quaerere, prius se luto oblineant. Dann fährt Ambrosius fort: Quod a nostris quoque dictum esse non dubium est, cum scriptum sit: ut lutum platearum delebo eos; (Ps. 17, 43); et vere lutum, quia eos inquinat qui sibi appropinquerint. Auf dieses eine Wort *lutum* stützt sich der ganze Beweis, daß sich die Philosophen in der Behandlung der Gerechtigkeit, das heißt hier in bezug auf den anfangs erwähnten Grundsatz, als die Kopisten erweisen, obwohl die zitierte Stelle in keiner Beziehung steht zu dem, was Plato sagt. Vgl. auch oben S. 7 Anm. 24.

¹⁷ Exp. Ps. 118 s. 8, 57 (62, 187) in omnes gentes diffusa est fides. Expl. Ps. 43, 9 (64, 266); exp. Lc. V, 44 (32 IV 199).

¹⁸ De off. I, 187 (ML 16, 79).

¹⁹ De Ios. 58 (32 II 110).

Glaubens hinweisen²⁰. — Glaube ist auch so viel wie Glaubensgut, wie etwa in dieser Anrede: «Auch du, erlauchter Kaiser Gratian, hast meinen Glauben vernehmen wollen. . . . Du bittest von mir eine Darlegung des Glaubens²¹.» Und wieder bedeutet das Wort die Glaubenstugend im Sinne einer Gesamthaltung des Menschen Gott gegenüber. Allgemein ist es jenes Wandeln im Glauben, fern von der Heimat des Himmels. «Jene, die im Glauben wandeln, wird der Gerichtstag nicht überraschen²².» Es ist die Einstellung einfacher Menschen, die gegenübergestellt wird der Philosophenweisheit dieser Welt²³, auch dem Leben des Glaubenslosen²⁴.

Glaube ist sodann Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Es handelt sich um die eigentliche Glaubenstugend. «Vermag auch der menschliche Geist diese (die göttliche Zeugung) nicht in ihrem vollen Wesensgrund zu erfassen, so umfaßt doch des Glaubens Fülle sie²⁵.» *Credere tibi iussum est, non discutere permissum est*²⁶. Vom Glauben als Gnade haben wir schon gehört.

Bei den folgenden Darlegungen handelt es sich nur um die Bedeutung des Glaubens im vorangehenden Abschnitt. Weil aber eine Unterscheidung zwischen Tugend und Akt kaum von Bedeutung ist, genügt es, einfachhin zu erklären, wie der Bischof über den Glauben denkt.

Wer im Sinne des Ambrosius das Wort Glaube ausspricht, betritt unwillkürlich religiöses Gebiet. Es geht dabei um den mutvollen Schritt aus der elenden Verlassenheit dieser dunklen, irrigen Welt in die Geborgenheit der herrlichen, unverrückbaren Wahrheit. Im Glauben geht es in erster Linie um die *Wahrheit*. Die Wahrheit ist das Fundament des Glaubens²⁷. *Nec potest sine regula veritatis fides stare*²⁸. Das ist der ständige Krieg, den der Kirchenlehrer mit aller Zähigkeit gegen die Häretiker und auch gegen die Philosophen führt: der Kampf um die Wahrheit. Von bloßer Vernunftswahrheit will er dabei so viel wie nichts wissen. Darum die fortwäh-

²⁰ Z. B. expl. Ps. 39, 11 (64, 218) *Quid enim nobis in hac corporis infirmitate et saeculi istius perturbatione praesidio potest esse nisi sola ecclesiae gratia, qua redimimur, et fides nostra, qua vivimus?*

²¹ De fide I, 1, 3 (ML 16, 527/8); expl. Ps. 43, 80 (64, 319); exp. Lc. V, 99 (32 IV 221) wo gesagt wird, daß der Glaube wie im Alten Testament seine Anfänge, so im Neuen seine Vollendung habe.

²² Exp. Lc. VIII, 39, 43 (32 IV 409. 411); de poen. I, 61 (ML 16, 485).

²³ Expl. Ps. 36, 28 (64, 93).

²⁴ Ebd. 40, 17 (64, 240).

²⁵ Exp. Lc. IV, 71 (32 IV 175); ebd. VI, 57 (32 IV 255) *fide tangitur Christus, fide Christus videtur, non corpore tangitur, non oculis comprehenditur.*

²⁶ De fide I, 78 (ML 16, 546); de Sp. S. I, 42 (ML 16, 714).

²⁷ Exp. Ps. 118 s. 20, 56 (62, 472) *Cum principium verborum dei veritas sit, veritas utique fidei fundamentum est. Primum etenim oportet ut credamus vera esse dei summi quae in divinis scripturis legimus oracula.*

²⁸ De Sp. S. I, 30 (ML 16, 711). Man vergleiche hiezu die Auffassung Ciceros über den Glauben: . . . *fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas* . . . de off. I, 23; de amicitia 65. Es handelt sich nur um Redlichkeit, Treue.

renden Ausfälle gegen die Dialektik der Weisen. Wir dürfen aber trotzdem seine Einstellung nicht allzu streng beurteilen. Die weite Verbreitung verschiedener Irrlehren, die ihren Ursprung oft eigenwilligen Spekulationen zuschreiben konnten²⁹, sowie sein durch und durch soteriologisches Denken, lassen manches begreiflich erscheinen. Das zänkische Fechten um Worte der Sektierer muß ihm entsetzlich auf die Nerven gegeben haben. «Das nämlich ist der Ruhm der Dialektiker, daß sie scheinbar mit Worten den Sieg davontragen, dabei die Wahrheit unterdrücken; dem gegenüber gehört es zum Wesen des Glaubens, daß die Wahrheit und nicht die Worte erwogen werden. Endlich schließt die einfache Wahrheit der Fischer den Wortschwall der Philosophen aus³⁰.» Geradezu mit Spott deckt Ambrosius einen Widerspruch gewisser Philosophen auf, da es nach deren Lehre schicklich sei, mit allem Eifer nach der Wahrheit zu forschen, indes sie doch Holzklötzen die Verehrung erweisen, die Sache des Heiles hintan setzen und dem Irrtum anhangen³¹. Daß die Philosophie auf falsche Wege führt, wird ferner dadurch erwiesen, daß täglich die Kreise dieser Wortstreiter abnehmen, indes die Zahl der einfach Gläubigen ständig wächst³². Im Glauben also kommen wir in den Besitz der alleinigen Wahrheit und zwar der Heilswahrheit, jener, die uns den Weg zum ewigen Leben zeigt. Für andere hat der Prediger kein Gehör. «Uns genügen zum Heil wahre Lehren, nicht strittige Meinungen³³.»

Es gibt nur *eine* Wahrheit. Sie läßt keine Spaltung zu. Deshalb wird auch das Reich der Kirche ewig bleiben, weil der Glaube nur einer ist³⁴. Der Rock Christi, der nicht geteilt werden sollte, ist ein Bild des Glaubens. Wie er in sich ein Ganzes darstellt, so ist der Glaube nicht Teilgut eines einzelnen, sondern unversehrt in jedem und für alle ein unangetastetes Gut³⁵. Manchmal ist die Sprache des Bischofs gegen die Spalter und Irrlehrer äußerst scharf. Selbst die Versuchungen des Teufels hält er für erträglicher als die Beweise des Arius³⁶. Die Einheit betont der Kirchenlehrer

²⁹ Assertio autem nostrae fidei haec est, ut unum Deum esse dicamus: neque, ut gentes, Filium separemus: neque ut Iudaei, natum ex Patre ante tempora, et ex virgine postea editum denegemus: neque ut Sabellius, Patrem confundamus et Verbum, ut eundem Patrem asseramus et Filium: neque ut Photinus, initium Filii ex virgine disputemus: neque ut Arius, plures credendo et dissimiles potestates, plures deos gentili errore faciamus, quia scriptum est: Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est, de fide I, 6 (ML 16, 530). Siehe auch exp. Lc. I, 13 (32 IV 18).

³⁰ De incar. 89 (ML 16, 840); de fide I, 85 (ML 16, 548) Nonne ex philosophia omnem impietatis suae traxerunt (Ariani) colorem?

³¹ De off. I, 122 (ML 16, 59).

³² De fide I, 84 (ML 16, 548).

³³ Ex. I, 24 (32 I 22).

³⁴ Exp. Lc. VII, 91 (32 IV 320).

³⁵ Ebd. X, 119. 120 (32 IV 500).

³⁶ De fide III, 32 (ML 16, 596). Den Tod des Arius beschreibt er mit diesen Worten: Effusa sunt enim et Aarii viscera, pudet dicere ubi, atque ita crepuit medius, prostratus in faciem; ea quibus Christum negaverat, foeda ora pollutus. Crepuit enim, sicut etiam de Iuda Petrus apostolus dixit, de fide I, 124 (ML 16, 557).

überhaupt sehr stark. Eines ist das Reich der heiligen Dreifaltigkeit, und in diesem Reiche gibt es nur eine Heiligung, eine Belebung³⁷. Einer ist der Christus³⁸ und eine seine Kirche³⁹. Es gibt nur ein Evangelium, wenn auch vier Bücher und ein Psalterium, wenngleich fünf Bücher⁴⁰.

Welches ist nun diese Wahrheit? Wir finden sie allein in der Hl. Schrift. Im Alten Testament nimmt nämlich der Glaube seinen Anfang und findet im Neuen, in Christus seine Vollendung⁴¹. «So bricht sich denn die Gnade im Evangelium in mannigfachem Lichte, und zeichnet jedes Buch durch Sondergut an wunderbaren Geheimnissen und Geschehnissen sich aus⁴².» Dies behaupten freilich auch die zahlreichen Neuerer. Daher genügt die Wahrheitsquelle nicht. Es steht nicht jedem zu, nach Gutdünken aus den geoffenbarten Büchern zu lesen. Das müssen wir glauben, was die Kirche verkündet. Ihr Fundament ist Petrus, der Christus als den Gottessohn bekannte und so nicht nur das Eigene, sondern das Allgemeine zu bewahren wußte. «Der Glaube ist das Fundament der Kirche. Nicht auf das Fleisch Petri, sondern auf seinen Glauben beziehen sich die Worte: daß die Pforten des Todes ihn nicht überwältigen werden. Das Bekenntnis ist es, das die Hölle besiegt. Und dieses Bekenntnis schließt nicht nur eine Irrlehre aus. Weil die Kirche gleich einem guten Schiffe oft von vielen Wogen bedrängt wird, muß das Fundament der Kirche sich gegen alle Irrlehren stark zeigen⁴³.» Der Bruder Satyrus, der sich, wunderbar aus der Gefahr eines Schiffbruches gerettet, taufen ließ, rief den Bischof zu sich und forschte zunächst nach, ob er auch mit den katholischen Bischöfen, das heißt mit der römischen Kirche, verbunden sei⁴⁴. Die Kirche spricht durch ihre Väter — quae nostri sensere maiores⁴⁵ — und die Konzilien⁴⁶. . . . sequens tractatum concilii Nicaeni, a quo me nec mors, nec gladius poterit separare⁴⁷. Dieses sentire cum ecclesia ist bei Ambrosius ganz auffallend. Man kommt nicht umhin, in ihm ein besonderes Instrument des Hl. Geistes zu erkennen, ein greifbares Beispiel göttlicher Führung der Kirche.

Über das, was nun Ambrosius als Glaubensgut lehrt, urteilt B. Altaner: «Mit über- raschender Sicherheit hat sich Ambrosius nach seiner Taufe aus den von ihm durchgearbeiteten, zum Teil nicht unbedenklichen Quellen (Philo, Origenes) ein von Anfang an im wesentlichen abgeschlossenes, innerlich ausgeglichenes System der christ-

³⁷ De Sp. S. II, 25 (ML 16, 748).

³⁸ Ebd. III, 168 (ML 16, 815).

³⁹ De exc. Sat. I, 47 (ML 16, 1306); expl. Ps. 45, 21 (64, 343/4); exp. Lc. II, 86 (32 IV 90).

⁴⁰ Expl. Ps. 40, 38 (64, 255); wie Origenes diese Einheit betont, siehe die Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 415, unter dem Titel: Ein Leib.

⁴¹ Exp. Lc. V, 99 (32 IV 221).

⁴² Ebd. I, 11 (32 IV 18).

⁴³ De incar. 33. 34 (ML 16, 827).

⁴⁴ De exc. Sat. I, 47 (ML 16, 1306).

⁴⁵ De incar. 52 (ML 16, 831).

⁴⁶ De fide I, 5 (ML 16, 529).

⁴⁷ Ep. 21, 14 (ML 16, 1005).

lichen Wahrheit gebildet, das Irrige ausscheidend, das Richtige mit verschwenderischem Herzen weiter gebend, so daß er der beste Zeuge des morgenländischen und abendländischen Kirchenglaubens geworden ist ⁴⁸.» Seiner ganzen Einstellung gemäß ist es begreiflich, daß er mit der heiligsten Dreifaltigkeit Christus in den Mittelpunkt des Glaubens stellt. Schon Moses hat durch eine Beglaubigungstat, daß der Herr ihn sandte — die Hand, die weiß wurde wie Schnee und wiederum das Aussehen menschlichen Fleisches annahm (Exod. 4, 6) — «den ursprünglichen Glanz der Gottheit des Herrn Jesus und dessen nachmalige Menschwerdung angedeutet, eine Glaubenslehre, die alle Völker und Nationen glauben sollten... Glaubt jemand nicht an seine Gottheit und Menschwerdung, verfällt er als Verächter der Strafe, gleich jenem Könige (Pharao) ⁴⁹.» In der wahren Erkenntnis des Sohnes Gottes liegt für alle, für Anfänger wie für Fortgeschrittene, das tragende Fundament des christlichen Lebens. Dies Geheimnis eben ist für die Menschheit bedeutungsvoll, weil der richtige Glaube für alle von größtem Nutzen ist. Es ist nämlich nützlich zu wissen, daß Christus meinetwegen meine Schwäche auf sich genommen hat, sich den Leiden meines Leibes unterzog: für mich Sünde, das heißt für jeden Menschen, für mich Fluch geworden ist, für mich und in mir untergeben und unterworfen war, für mich Lamm, für mich Rebstock, für mich Stein, für mich Knecht, für mich Sohn und Magd wurde, meinetwegen den Tag des Gerichtes nicht wußte, für mich Tag und Stunde kannte ⁵⁰. Solche Redeweise zieht sich wie ein roter Faden durch viele Teile des ambrosianischen Schriftwerkes. Der Grund liegt auf der Hand. Sein Ziel der Pastoration besteht ja darin, das Abbild Gottes im Menschen wieder herzustellen. Es ist aber Nachbild des Urbildes Gottes Jesus Christus. Erste Voraussetzung ist der Glaube an Jesus Christus. Wer nicht an ihn glaubt, geht der allgemeinen Wohltat der Erlösung verlustig. Es ergeht ihm wie jenem, der die Fenster schließt und die Sonnenstrahlen abhält. Hier zeigt sich der Ungläubige als ein wahrer Tor. Die Sonne nämlich scheint doch für alle am Himmel, mag sich auch der einzelne ihrer Wärme entziehen. Es ist sein eigener Schaden, ihre Wohltat nicht zu genießen. So wendet sich der Unglaube zum eigenen Verderben des Gottlosen ⁵¹. Mit Christus ist auch das, was er uns gebracht hat, vor allem seine Gebote, gläubig anzunehmen; denn wer nicht an sie glaubt, kann das Wissen, in das sie uns einführen, nicht haben ⁵². Wer aber desselben entbehrt, kann keine Tugend üben, weiß nicht, wie sich benehmen und geht zugrunde. Christus als Gott und Mensch steht im Zentrum der göttlichen Wahrheit, weil er für das praktische Leben, im Rückweg der Menschen zu Gott, der einzige Weg ist.

⁴⁸ Patrologie, Freiburg i. Br. 1938, S. 245.

⁴⁹ De off. III, 95 (ML 16, 172). Es ist nicht grundlos, darauf hinzuweisen, daß sich diese Stelle im Pflichtenbuch befindet. Sie ist ein Zeugnis dafür, daß Ambrosius in allen seinen Werken seiner Auffassung treu bleibt. Exp. Lc. VII, 20 (32 IV 291).

⁵⁰ De fide II, 93 (ML 16, 580).

⁵¹ Exp. Ps. 118 s. 8, 57 (62, 186).

⁵² Ebd. s. 9, 12 (62, 196).

Das ist ein Element des Glaubens, die Wahrheit. Auf ihr baut das Lehrgebäude des Bischofs auf. Es entspricht dieses Hervorheben der Wahrheit durchaus seinem Intellektualismus in der Sittenlehre. Am Anfang der guten Tat steht die richtige Erkenntnis. Es stellt sich nun aber die Frage, durch wen wir diese Wahrheit besitzen. Ihr Urheber ist Gott. «Auch glaube du dem Vater, dem Sohne, dem Hl. Geiste, den Engeln, den Propheten, den Aposteln⁵³.» Das sind die Autoritäten, auf die sich unser Glaube stützt. Schauer erfüllt die Seele des Bischofs, wenn er an diese Wahrheitskundler denkt. Kein Jota darf daran geändert werden, wenn Gott gesprochen hat, oder sein Diener die Rede in der Predigt weiter verkündigte. Fest wie Granit und unüberwindlich wie Bergmassive steht der Kirchenlehrer für die Verteidigung der göttlichen Wahrheit gegenüber jedermann ein, und wie ein hilflosestes Kind, das blindlings und fragelos jedes Wort des Vaters hoch und heilig hält, steht er in der Annahme derselben Gott gegenüber. «Der theologische Glaube ist im allgemeinen diejenige gläubige Annahme, durch welche wir den Worten Gottes in der seiner Würde und Kraft entsprechenden Weise zustimmen⁵⁴.» Das ist ganz der Gedanke des Ambrosius. In beispielloser Demut und alles vergessenden Hingabe steht er vor Gottes sorgender Menschenfreundlichkeit, der sich so viele andere, noch größere Männer anvertraut haben. So fordert er von Christus keine Begründung. Er fürchtet, durch Vernunftsgründe dem Glauben zu entfremden. Abraham glaubte Gott, also sollen auch wir glauben. David glaubte. Also wollen auch wir glauben. Derjenige hat ja z. B. die Auferstehung versprochen, der niemals *lügt*, Gott. Die Wahrheit selbst hat das in seinem Evangelium wiederholt versprochen. Derjenige sagt es, der selbst gestorben und die Leiber mehrerer Verstorbenen auferweckte. Wie sollen wir das nicht glauben, was er versprochen, da er auch das vollführte, was er nicht versprochen⁵⁵? Der wahre Gott kann nicht täuschen⁵⁶. Staunend steht der Bischof vor der Machtgröße⁵⁷ des unendlich weisen Gottes, der in gleich liebender Herablassung in Christus den Menschen in seiner Barmherzigkeit⁵⁸ gerettet hat, um selbst geheimnisvoll in ihm zu wohnen⁵⁹. Die absolute Wahrhaftigkeit und Irrtumsfreiheit Gottes sind also der Grund, beweislos jede geoffenbarte Wahrheit anzunehmen. Seine Macht und Barmherzigkeit spielen darin mit. Gott in seiner vollen «Würde und Kraft» hat gesprochen und das genügt, um jede Silbe mit dankbarer Liebe anzunehmen. Jeder

⁵³ Exp. Lc. II, 53 (32 IV 70); ebd. VIII, 39 (32 IV 409).

⁵⁴ M. J. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1925, Bd. I S. 283.

⁵⁵ De exc. Sat. II, 89. 90 (ML 16, 1340).

⁵⁶ Exp. Ps. 118 s. 7, 3 (62, 129); de fide I, 40 (ML 16, 536) Non ego hoc dico, Christus dixit. Numquid fallax ut metiretur?

⁵⁷ Exp. Lc. V, 2 (32 IV 179) Verum ut in domino potestatis auctoritas ita in illo (leproso) fidei constantia declaratur.

⁵⁸ Expl. Ps. 36, 33 (64, 97) Cognitio ergo dei dignationis est, non visionis.

⁵⁹ Exp. Lc. V, 16 (32 IV 185). «Der Herr ruht im Herzen dessen, der den Glauben annimmt.»

menschliche Beweisgrund kann nur zum Schaden sein. Außer hinc argumenta, ubi fides quaeritur... Vide quam fides argumentis praeponderet⁶⁰.

Keineswegs aber ist der Glaube ein blinder Glaube. Ambrosius verlangt unbedingt, daß er *vernünftig*, das heißt *begründet* sei. «Allen obliegt die moralische Pflicht: wer Glauben heischt, soll den Glauben begründen⁶¹.» Auf zweifache Weise haben die Evangelisten uns bestärkt: Im Glauben durch die Beschreibung der Wunder, in der Nachahmung durch die Darstellung der Tugendwerke Christi. Darin bekundet sich die Macht des Herrn, daß er es, obschon im Besitze der Heilsgewalt und Befehlsautorität, nicht verschmäht, sein Werk auch zu bezeugen⁶². Eine Zusammenfassung solcher äußerer Motive finden wir in Anlehnung an Hebr. II, 4. «Bestätigt ist unser Heil durch das Zeugnis Gottes, durch Zeichen und Wunder und verschiedene Wundertaten und Zuteilungen des Hl. Geistes⁶³.» Ein ganz treffliches Zeugnis der Wahrhaftigkeit Christi findet Ambrosius in seinem Kreuzestode, worin sich zugleich die innige Frömmigkeit offenbart; denn nichts gibt es, was übermenschlicher erschiene, als sich für die ganze Welt hinzuopfern. Dies allein schon erweist ihn als den Herrn⁶⁴. Auch seine Auferstehung ist «ein vollgültiges Zeugnis»⁶⁵. Auf jeden Fall müssen die Taten entscheiden, falls einer als Christus auftreten will⁶⁶. Wichtig ist ferner das Glaubensbeispiel der anderen. Maria⁶⁷, die Propheten⁶⁸ und auch die Hirten werden erwähnt. Deren letzteres Beispiel ist nicht gering⁶⁹. Alle diese Zeugnisse für die Wahrhaftigkeit des Sprechenden sollen als Beweisgründe die Hindernisse des Glaubens beseitigen und den Menschen zum Glauben disponieren, in ihm den Glauben wecken. Wie man sieht, sind die wichtigsten Motive des Wahrheitskünders die Wundertaten. Indes stellt Ambrosius auch auf die Erhabenheit der Lehre ab, die so sehr einem innern Empfinden und Sehnen des Menschen entspricht, wie der Opfertod Christi.

⁶⁰ De fide I, 84 (ML 16, 548). Die Definition, die W. Völker: Origenes, S. 78, vom Glauben bei Origenes gibt, zeigt, daß Ambrosius auch hierin seinem Meister folgen konnte. Er schreibt: «Unter πίστις versteht Origenes eben im allgemeinen ein Fürwahrhalten überlieferter Glaubenssätze, eine agnitio, wobei ein inneres Verständnis des auf Autorität hin Geglaubten nicht erforderlich ist.» Indes aber für Origenes dieser Glaube nur ein Anfangsstadium bildet, über den hinaus sich die Gnosis erhebt, hat Ambrosius von dieser Lehre Abstand genommen und kennt nur den Glauben, der für alle nötig ist. In ihm schon erlangt der Christ die Vollkommenheit.

⁶¹ Exp. Lc. II, 19 (32 IV 52).

⁶² Ebd. V, 4 (32 IV 180).

⁶³ De Sp. S. I, 48 (ML 16, 715).

⁶⁴ Exp. Lc. V, 102 (32 IV 222).

⁶⁵ Ebd. V, 95 (32 IV 220).

⁶⁶ Ebd. V, 102 (32 IV 223).

⁶⁷ Ebd. II, 17 (32 IV 51).

⁶⁸ Siehe Anm. 55.

⁶⁹ Exp. Lc. II, 53 (32 IV 70) Nec contemnenda putas quasi vilia verba pastorum. Vgl. auch ebd. VI, 60 (32 IV 256). Laßt uns bedenken, daß der Herr, als er daran ging, einen Toten zu erwecken, zuvor noch zur Weckung des Glaubens, ad faciendam fidem, eine Blutflüssige heilte.

Es ist auffallend, wie oft Ambrosius mit allem Nachdruck solche Beweggründe fordert. Dies ist wohl begründet in seinem Kampfe gegen die Irrlehrer und zur Beseitigung von Glaubensschwierigkeiten bei den Heiden. «Dies nun (die Brotvermehrung) ist geschehen, daß wir auch das, was wir nicht mit Augen sehen, sehen möchten⁷⁰.» Das Wesentliche aber im Glauben ist und bleibt das innere Motiv, die Tatsache, daß Gott gesprochen hat. Schließlich kommt es allein auf das an. «Wenn wir Gott nicht glauben, wem sollen wir dann noch glauben⁷¹?» Im Verhalten Mariens sehen wir den wahren Glauben. Sie ging zu Elisabeth, nicht etwa um erst kraft dieses Beispiels zu glauben, denn sie nahm die Wahrheit schon an allein auf das Wort hin⁷². *Filium ergo legimus: mens tua percipit lectionem, edat lingua confessionem*⁷³. Glauben also heißt Annahme übernatürlich geoffenbarter Wahrheiten (vgl. oben S. 54f.) auf Grund der Wahrhaftigkeit und Größe Gottes. — Da Vernunftsbeweise gänzlich ausgeschaltet sind, kommt es um so mehr auf das Hören an⁷⁴. Und so spricht der Kirchenfürst zum weltlichen Oberhaupt: «Also, erlauchter Kaiser, wer glaubt, hört, und er hört, damit er glaube. Wer nicht glaubt, hört nicht . . . Möchten sie doch, so weit es an mir liegt, hören, damit sie glauben, hören mit Liebe und Sanftmut, nach der Wahrheit suchend, nicht sie bekämpfend⁷⁵.» Unmittelbar haben wir auf die Lehre der Kirche zu hören, die uns das Wahrheitsgut zu glauben vorstellt.

Untersuchen wir noch näher das Verhältnis Mensch und Glaube. Hat Gott selbst gesprochen, dann muß sein Wort unfehlbar wahr sein. Daher ist der Glaube über jeden Zweifel erhaben und steht weit über aller Menschenweisheit. Die Verachtung aller Philosophie bezeugt zur Genüge die Hochschätzung der unverbrüchlichen Glaubenswahrheit. Dies setzt aber im Menschen selber eine demütige Gesinnung voraus. Mit liebender Hingabe müssen wir das Gotteswort vernehmen. Richtet sich der Glaube in erster Linie an den Verstand, so fordert er streng eine *Gesamthaltung* des Gläubigen. «Mit gläubigem Geiste und frommem Sinn laßt uns den Herrn Jesus anrufen,

⁷⁰ Exp. Lc. VI, 85 (32 IV 269). Es zeugt von dem kindlichen und unterwürfigen Sinn unseres Bischofs, der staunend und begeistert aufschaut, wenn er die Wundertaten Gottes als äußere Glaubensmotive besonders betont. Ambrosius kann wirklich noch staunen und begeistert staunen vor allem Großen, Edlen und Schönen. Diese seine Einstellung, sowie die in Anm. 63 zitierte Schriftstelle als auch die neuen Zeitverhältnisse, da das Christentum sich ungehindert entfalten kann und das Beispiel der Christen nicht mehr so allgemein zum Beweis verwendet werden mag, lassen ihn wohl etwas abweichen von den Glaubensbeweisen der früheren Apologeten, indem er mehr als diese die Wunder betont. B. Altaner: Patrologie, schreibt S. 61, daß diese die Wunder Christi nur selten als Einzelbeweise für die Wahrheit des Christentums angeführt haben.

⁷¹ Exp. Lc. IV, 71 (32 IV 175) *Non interfuius, cum ex patre dei filius nasceretur, sed interfuius, cum a patre dei filius diceretur.* De fide I, 78 (ML 16, 546).

⁷² De virg. II, 12 (ML 16, 210).

⁷³ De fide I, 84 (ML 16, 548).

⁷⁴ Exp. Lc. IV, 71 (32 IV 175) *Omnia enim quae credimus vel visu credimus vel auditu; de fide II, 130 (ML 16, 586).*

⁷⁵ De fide II, 132 (ML 16, 586).

ihn als Gott bekennen ⁷⁶.» Das ist ja der offensichtliche Gegensatz zwischen Christen und Weisen dieser Welt: erstere im Besitze der wahren Weisheit, klein und unscheinbar vor der Welt, letztere brüsten sich im Irrwahn ihrer Meinungen. Der Mensch muß ganz leer werden, um die göttliche Fülle zu empfangen. Die Wahrheit ist eine Widersacherin des Hochmutes, ihre Gefährtin ist die Einfachheit. Selbst in niederen äußeren Verhältnissen leuchtet ihr Glanz. Und es ist leicht begreiflich. Wer glaubt, in dessen Herzen wohnt Gott. Sein Inneres ist rein. Diesen Reichtum vermag nichts zu vermindern außer die Sünde ⁷⁷. Alles Unsaubere muß aus dem Geiste weggeschafft werden; denn «unser Glaube muß bloß und frei von aller Verhüllung glühen, damit keine wagen und trügerischen Meinungen ihn durchziehen, sondern sich in reiner und unversehrter Einfachheit des Geistes bekunde ⁷⁸.» Diese Lehre erinnert fast unwillkürlich an jene Stelle aus dem Hebr. Brief IV, 12, die Ambrosius des öftern interpretiert. Das Wort Gottes ist lebendig, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert. Es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark ⁷⁹. Sie charakterisiert seine ganze Haltung. Es ist der Gegensatz Reich Christi und Reich Satans, der ihm stets lebendig vor Augen ist. Das Wort Gottes, das wir im Glauben annehmen, schafft die Trennung und scheidet die Geister. Die einen werden durch es gereinigt und vervollkommen, die anderen tapen weiter im Dunkeln und in der Sünde. Alles dreht sich um die göttliche Wahrheit. Sie ist das wahre Licht, das alle erleuchtet auf dem Weg zum ewigen Leben, im Glauben wird es der Besitz eines jeden Menschen.

Dem nun entspricht es, daß die *Zustimmung* zur Glaubenswahrheit eine unumstößlich *feste* ist. Der Glaube schafft eine absolute *Gewißheit*, die durch nichts verdunkelt wird. Ambrosius selbst ist ein markantes Beispiel. Sein Benehmen ist die beste Belehrung. Unbeugsam tritt er den Kaisern gegenüber und fürchtet keineswegs die fanatische Wut der Irrlehrer ⁸⁰. «Glaube denn so, wie Petrus geglaubt hat, dem Christus die Festigkeit und die Standhaftigkeit und die Kraft des Glaubens» verlieh ⁸¹. Gottes Autorität geht über alles. Sie ist überhaupt das alleinige, auf das wir uns stützen können. In der Ablehnung aller Philosophie und näheren Darlegung des Glaubensgutes durch den Verstand, geht der Kirchenlehrer freilich zu weit.

Dies unerschütterliche Festhalten am Gotteswort, diese Gewißheit ohne geringstes Zögern muß sich stets gleich bleiben; «denn der Glaube darf nicht etwas Vorübergehendes sein ⁸².» Immer aber bleibt der Glaube *dunkel*. Die Wahrheiten übersteigen

⁷⁶ De fide I, 12 (ML 16, 532).

⁷⁷ Exp. Lc. VIII, 60 (32 IV 421).

⁷⁸ De Cain II, 21 (32 I 396); exp. Lc. IV, 5 (32 IV 141) Simul ne fidei mysterium dubio mentis offendas.

⁷⁹ Exp. Ps. 118 s. 15, 39 (62, 351). Siehe ebd. Index S. 536 sowie (32 IV 587 Index) usw.

⁸⁰ Ep. 21 (ML 16, 1003-1007).

⁸¹ Exp. Lc. VI, 95, 97 (32 IV 273 f.); expl. Ps. 47, 6 (64, 350).

⁸² De fide I, 12 (ML 16, 532).

in sich die Fähigkeit des menschlichen Erkennens. Uns genügt es, über die Existenz unterrichtet zu sein. «Denn darf ich auch nicht das Wie seiner (des Gottessohnes) Zeugung wissen, so darf ich doch nicht über das Daß seiner Zeugung in Unwissenheit sein. Den Vorgang der Zeugung kenne ich nicht, doch die Beglaubigung der Zeugung anerkenne ich⁸³.» Er untersucht nun freilich nicht näher, was auf natürlichem Erkenntnisweg erfaßt werden kann und wo genau der Glaube beginnt, da sich Ambrosius nirgends auf nähere Untersuchungen einläßt. Es ist einfach alles zu glauben, was uns die Schrift verkündet. — Wiederholt stellt der Bischof das Glauben im Jetzt dem Schauen in der Ewigkeit gegenüber; denn jetzt können wir von dem, was wir nicht verstehen, nichts Tieferes sagen⁸⁴. *Ascende ergo, homo, in caelum et videbis illa, quorum umbra hic erat vel imago; videbis non ex parte, non in aenigmate, sed in consummatione, non in velamine, sed in luce*⁸⁵. Mit dieser Lehre trennt sich der Schüler der Alexandriner von seinen Meistern. Diese sehen, wie bereits schon angetönt worden ist, die größte Vollkommenheit in einem möglichst klaren Durchdringen Gottes und seiner Wahrheiten schon auf Erden⁸⁶. Auch Ambrosius fordert ein tieferes Eindringen in den Inhalt, aber nur so weit, als es für das praktisch religiöse Leben, für die treue Nachfolge Christi nötig ist. Es ist unsere Lebensaufgabe, durch göttliche Gnade erleuchtet, in fortwährender Betrachtung die Glaubenswahrheiten schließlich so lebendig zu besitzen, daß wir als Fremdlinge hier auf Erden, bereits mit festem Fuß in der Heimat des Himmels wandern. Das Licht der Wahrheit leuchtet und wirkt je nach der Festigkeit, mit der es uns durchdringt. Es handelt sich dabei mehr darum, den Sinn und die richtige Bedeutung für das Leben zu erfassen, wie es diese Stelle zeigt: *Qui prophetica aenigmata dei spiritu revelante cognoverit, evangelii altitudinem in operibus et consiliis conprehenderit, apostolici sermonis moralitatem advertit, is tamquam in omnibus dives uberem capiet voluptatem*⁸⁷.

Der Glaube schließt auch jeden *Zwang aus*. Nur wer *will*, glaubt und stimmt frei den vernommenen Wahrheiten zu. «Möchten sie (die Juden bei der Auferstehung des Lazarus) doch ihren Augen glauben, die im Geiste nicht glauben wollten⁸⁸.» Auch Balaam hat wegen seiner böswilligen Einstellung den offensichtlichen Worten nicht geglaubt⁸⁹. Nicht glauben ist Sünde, Entscheidung gegen Christus, den Herrn. Wendet sich der Glaube an die Vernunft, für den Glaubensakt selbst ist der Wille nötig. Jenen

⁸³ Exp. Lc. IV, 71 (32 IV 175).

⁸⁴ Expl. Ps. 36, 8 (64, 128). Wenn Ambrosius hin und wieder den Römerbrief zitiert, I, 20, wonach der Mensch natürlicherweise Gott erkennen kann (vgl. die Indices in Bd. 32 IV, ferner 62 und 64), so ist das praktisch ohne Bedeutung. Für ihn ist die Glaubenserkenntnis alles. Es ist etwas Ähnliches wie beim Naturgesetz, das im jetzigen Zustand des Menschen ohne nachhaltige Wirkung ist.

⁸⁵ Expl. Ps. 38, 26 (64, 204).

⁸⁶ Siehe oben S. 10.

⁸⁷ Exp. Ps. 118 s. 2, 32 (62, 39).

⁸⁸ De exc. Sat. II, 80 (ML 16, 1338); de fide II, 132. 133 (ML 16, 586).

⁸⁹ Ep. 50, 7. 12. 13. (ML 16, 1157/8).

fällt schwere Strafe zu, die sich gegen die Annahme des Evangeliums entscheiden ⁹⁰. Nicht als ob der Glaube eine rein natürliche Willensentscheidung wäre. Er bleibt immer eine Gnade. «Dem Kreuze und dem Blute Christi verdanken wir den Glauben ⁹¹.» Nicht zu Unrecht nennt Ambrosius den Glauben ein Mysterium. (Siehe Anm. 78.)

Ist der Glaube objektiv nur einer, so kann er als etwas im Menschen Subjektives mannigfache Formen annehmen. «Der eine Glaube ist glühend wie Wein, der andere heller wie Milch ⁹².» Auch im gleichen Menschen ist er verschieden; denn der Glaube wächst nur allmählich. «Je nach meinem Glauben leuchtet mehr oder minder mir jene himmlische Sonne ⁹³.» Muß der Mensch seinerseits alles tun, um immer fester im Glauben zu stehen, sein Glaube wird indes nicht durch irdischer Weisheit Worte, sondern durch Gottes Kraft gestärkt ⁹⁴. Er kann auch wohl zerfallen ⁹⁵, da sündhaftes Tun sich nicht mit ihm verträgt und der Wille stets frei bleibt. Die Schuld für Glaubenskälte oder gar Verlust liegt beim Menschen.

Es wurde schon erwähnt, wie der Glaube für den Menschen eine Entscheidung bedeutet. Darnach richtet sich sein ganzes Verhalten. Hier eben beginnt der Weg der Tugenden, hier liegt der Anfang des wahren Lebens, hier der Beginn der Vollkommenheit. *Fides principium christiani est, plenitudo autem christiani iustitia est; fides in confessione populorum, iustitia in martyrii passione* ⁹⁶. Diese Worte zeigen, wie der Glaube eine unmittelbar praktische Bedeutung hat. Sie verraten den Moralisten, den Lehrer der Tugend. Die Fülle christlicher Vollkommenheit ist nicht die Gnosis. Sie liegt in der konsequenten Entfaltung des Glaubenslebens. Zachäus ist ein treffliches Vorbild. Auf den Ruf des göttlichen Meisters hin verließ er, der fremde Habe erpreßte, die eigene, folgte in seinem ganzen geistigen Wandel dem Herrn und gab die Zollbank auf ⁹⁷. Das ist der wahre Glaube. Wir finden in diesem Beispiel zugleich das Pastorationsziel des großen Bischofs. Es ist sehr einfach und schlicht, für jedermann möglich. Ambrosius selbst hat ähnliches durchgemacht, freilich nicht als Betrüger. Auf den Ruf hin aber verließ er seine Amtsstelle und folgte in seinem

⁹⁰ Exp. Lc. VII, 65 (32 IV 309). Hier liegt auch der Grund, warum Ambrosius hin und wieder sagen kann, daß die Wurzel des Glaubens die Hoffnung ist, exp. Ps. 118 s. 15, 27 (62, 344). Durch sie eben soll der Wille bestimmt werden, der ein derartiges Ziel vor sich besitzt, den Verstand zur Zustimmung zu bewegen. Es geht also nicht um ein erstes Glauben, sondern um eine Vertiefung.

⁹¹ Exp. Lc. III, 23 (32 IV 114).

⁹² De Isaac 49 (32 I 673). Die Redeweise erinnert stark an die verschiedene Speise, die Paulus seinen Gläubigen darbietet, aber auch an die Vollkommenheitsstufen, von denen auch Origenes spricht.

⁹³ Exp. Lc. X, 37 (32 IV 469); ebd. VI, 104 (32 IV 278); exp. Ps. 118 s. 14, 14 (62, 307).

⁹⁴ Exp. Ps. 118 s. 11, 12 (62, 240).

⁹⁵ Exp. Lc. VIII, 30 (32 IV 405) ... quae solidata sunt fide posse dissolvi...

⁹⁶ Exp. Ps. 118 s. 20, 57 (62, 473).

⁹⁷ Exp. Lc. V, 16 (32 IV 185).

ganzen Wandel dem Herrn. Durch das Tor des Glaubens tritt Christus in uns ein ⁹⁸, er, der wiederum das Ziel des Glaubens ist ⁹⁹. Er selbst wird der wunderbare Besitz eines jeden, da er im Herzen dessen ruht, der den Glauben annimmt ¹⁰⁰. So wird der Glaube etwas unendlich Wirkliches und Lebendiges, Kraft und Tat zugleich. Mit Christus besitzt der Gläubige ein Erbe, das kostbarer ist als alle Welt ¹⁰¹, das Himmelreich, den Nachlaß der Sünden, die Auferstehung ¹⁰². Die ganze Lebensweise des Gotterfüllten kann nur ebenso göttlicher Ausfluß und Bild des Innern sein.

Die kurzen Ausführungen zeigen die fundamentale Bedeutung des Glaubens im christlichen Leben. Als Anfang übertrifft er alle Tugenden, weil er die mit der Rechtfertigung verbundene, allein richtige Erkenntnis bringt, die wahre Zielrichtung und die entsprechenden Mittel zeigt. Wenn zwar die Demut als das Gegenteil des Stolzes ebenfalls so wertvoll ist, daß sie «das Haupt aller Tugenden genannt wird», so liegt das in ihrer Bedeutung als Vorläuferin des Glaubens. Sie muß die Hindernisse des Hochmutes beseitigen, der sich der Autorität nicht fügen will, wie es die Juden tun, da sie jenen verachten, der sagt: Lernet von mir, weil ich sanft bin und demütig von Herzen ¹⁰³. Sie muß ferner, wie wir oben gesehen haben, den Menschen im Ertragen vieler Leiden und Schwierigkeiten für Gottes Pläne gefügig machen. Der Glaube bedarf aber auch der anderen Tugenden. «Dem Glauben selbst gab der Herr zur Stütze der Tugenden Feste; denn wie der Glaube den Starkmut entfacht, so festigt der Starkmut den Glauben ¹⁰⁴.» Dies ist Zeugnis dafür, wie der vollentwickelte Glaube die Tugendhaftigkeit in sich begreift, so daß Ambrosius sagen kann: *Christianum cum dico, perfectum dico; in Christo enim plenitudo divinitatis est, cuius nomen usurpas.*¹⁰⁵

Die Lehren des Kirchenlehrers von Mailand zeigen alle wesentlichen Merkmale, wie sie die Kirche etwa im vatikanischen Konzil über den Glauben offiziell dargelegt hat. Unterläßt er noch tiefere Unterscheidungen, so betont er um so mehr die praktische Seite des Glaubens. Er bleibt aber ein vorzüglicher Zeuge der Tradition: Glaube ist Erkennen, Annahme göttlicher Wahrheiten auf Grund der Autorität Gottes.

⁹⁸ Exp. Ps. 118 s. 12, 14 (62, 259).

⁹⁹ Exp. Lc. VI, 93 (32 IV 273).

¹⁰⁰ Ebd. V, 16 (32 IV 185).

¹⁰¹ Ep. 63, 86 (ML 16, 1212); expl. Ps. 48, 17 (64, 371).

¹⁰² Exp. Ps. 118 s. 14, 41. 42 (62, 326/7). Über den Glauben im Geschehen der Rechtfertigung siehe: J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes auf Erden, Die Gnadengüter des Reiches Gottes im einzelnen, S. 105 f., ferner: F. H. Dudden: The life, vol. II S. 627 f.

¹⁰³ Exp. Ps. 118 s. 20, 3 (62, 447).

¹⁰⁴ Exp. Lc. VII, 118 s. (32 IV 332).

¹⁰⁵ Exp. Ps. 118 s. 12, 51 (62, 280). Vgl. oben S. 91.

Die Hoffnung

«Der Buchsbaum, der immer grün ist und nimmer sein Laub verliert, soll dich gemahnen, daß du niemals deine Hoffnung aufgebest und ablegest, sondern daß dir immerdar durch den *Glauben* die *Hoffnung* des *Heils* erblühe¹⁰⁶.» In inniger Beziehung zum Glauben steht die Hoffnung. Ohne ihn kann sie nicht bestehen, weil sie ohne ihn kein Objekt hätte. Diese innere Abhängigkeit zeigt auch der Ausspruch: «Hoffnung des Glaubens», die in der Tugend verborgen liegt¹⁰⁷. Wer immerdar die Augen auf Gott gerichtet hat, wird von Christus das Licht der Weisheit empfangen, damit er in der Erkenntnis Gottes einen erleuchteten Blick besitze, jene Hoffnung unserer Berufung schaue und sehe, was gut und vollkommen ist¹⁰⁸. Mit dem Glauben führt daher auch die Hoffnung aus dieser Welt hinaus ins Jenseits. Sie ist wie der Glaube eine Gnadengabe. «Ein Ergötzen dies zu glauben, eine Wonne so zu hoffen (die Seligkeit). Das nicht geglaubt zu haben, ist bittere Strafe, es erhofft zu haben Gnade¹⁰⁹.» In der Hoffnung geht es ebenfalls um Unsichtbares, um Ewiges, um den Herrn Jesus.¹¹⁰

Die Hoffnung aber unterscheidet sich vom Glauben, wenn wir nun erwägen, was wir erhoffen und unter welchem Gesichtspunkte wir es erstreben. Mannigfach drückt der Moralist das *Materialobjekt* dieser Tugend aus. Was wir mit Sehnsucht erwarten sollen, ist das ewige Leben, das Reich Gottes, die Gemeinschaft mit den Engeln, sind die geistigen Segnungen¹¹¹. Es handelt sich keineswegs um irdische Werte und weltliche Angelegenheiten. Nicht hoch genug können wir unsere Hoffnung spannen, da Gott selber uns Anteil sein will, der allen der vollkommene Lohn der Tugenden ist¹¹². Nicht Vergängliches harret unser, sondern Dinge, die ewig bestehen¹¹³. Wir dürfen einstens eintreten in das coeleste domicilium¹¹⁴, in die ewige Gnade, ins himmlische Gezelt, in jene selige Gemeinschaft¹¹⁵, dürfen dort die himmlischen Verheißungen kosten¹¹⁶ und die Belohnung für unsere Verdienste empfangen. «Niemand verliere das Vertrauen, niemand die Zuversicht auf die göttlichen Belohnungen¹¹⁷.» So ermahnt der Bischof seine Gläubigen im lebendigen Bewußtsein jener Herrlichkeit, die

¹⁰⁶ Ex. III, 53 (32 I 96).

¹⁰⁷ Expl. Ps. 1, 25 (64, 20).

¹⁰⁸ Ep. 29, 16 (ML 16, 1058).

¹⁰⁹ De exc. Sat. II, 134 (ML 16, 1354); siehe oben S. 65 Anm. 260.

¹¹⁰ Ep. 35, 16 (ML 16, 1081); expl. Ps. 1, 25 (64, 19).

¹¹¹ Exp. Ps. 118 s. 15, 28 (62, 345).

¹¹² Ebd. 8, 11 (62, 155); expl. Ps. 37, 59 (64, 183).

¹¹³ De Abr. II, 72 (32 I 626); de parad. 54 (32 I 312).

¹¹⁴ Ep. 63, 69 (ML 16, 1208).

¹¹⁵ De interpell. Iob IV, 10 (32 II 274).

¹¹⁶ De off. I, 237 (ML 16, 93).

¹¹⁷ Exp. Lc. II, 33 (32 IV 59).

Gott allen schenken will. Hier findet er einen Beweggrund für unser Tugendstreben, den er beständig nutzbar zu machen sucht. Er kann seinen Zuhörern ein Glück in Aussicht stellen, das alle Härten des irdischen Daseins vergessen läßt. Die Hoffnung wendet sich an den Willen, will das ganze Streben des Menschen auf jenes höchste Gut konzentrieren, das Gott allein ist ¹¹⁸.

Als oberste Wahrheit ist Gott zugleich höchstes Gut, das wahre Glück. Im Glauben erfassen wir die Wahrheit, die Hoffnung läßt uns diese Wahrheit als das wahre Gut, als die Erfüllung unseres Glücksstrebens ersehen. Mit dem letzten Ziel ist das Objekt der Hoffnung nicht erschöpft. Der Weg zu solcher Höhe ist nicht nur sehr mühsam, sondern er übersteigt die Kräfte des Menschen ebenso, wie das Ziel. Darum fallen auch die *Hilfsmittel* zu diesem Ziele unter den Gegenstand der Hoffnung. Es ist der *göttliche Beistand*. Ohne Gott kommt niemand zu Gott, ohne den Herrn vermag niemand zum Vater zurückzukehren. Wir haben ja kein Anrecht auf den Himmel. Durch eigene Schuld haben wir ihn verloren. So wendet sich denn ein erster hoffnungsvoller Blick auf Gottes Barmherzigkeit. Keiner hat Grund, sich auch nur des geringsten Verdienstes zu brüsten. Ein jeder soll sich an den Herrn Jesus wenden, um bei ihm Barmherzigkeit zu finden ¹¹⁹. Auf die göttliche Barmherzigkeit bauend, kommt, wer immer gefallen ist, zum Ziel, zum Heile ¹²⁰. Haupthindernis ist die Sünde, die Verachtung der Gebote, in denen uns gerade der Weg gezeigt wird. So rechnet vor allem der Schuldige auf die göttliche Barmherzigkeit. «Von ihm werde ich Verzeihung, von ihm Nachlaß erbitten, was gibt es für eine andere Hoffnung für den Sünder?» (Anm. 119). Die Hoffnung setzt schon am ersten Anfang unseres Tugendstrebens ein und bildet mit dem Glauben dessen Fundament ¹²¹. Bis zum Tode bleibt ihre Bedeutung ungeschmälert bestehen. Zusammenfassend fordert der Sittenprediger allgemein auf, die Führung unseres Lebens vom Herrn zu erhoffen; denn jeder Mensch ist der Schwachheit unterworfen. Es liegt nicht in seiner Macht, die Lebensreise nach seinem Willen zu lenken. Der Prophet ermahnt deshalb auf den Herrn zu hoffen. Er wird es schon vollbringen, das heißt, er wird den Weg zeigen und es nicht zulassen, daß derart Bosheit den Menschen belaste, daß er das Licht fliehen muß aus Furcht, überführt zu werden, und die Finsternis liebt, um die Laster zu verbergen ¹²². Diese Aufforderung stimmt ganz überein mit dem, was wir schon wiederholt gehört haben, daß Christus Mittelpunkt unseres Lebens sein muß. In dem Maße, wie wir in ihm leben und er in uns, werden wir unser Ziel erreichen. «Christus ist das Ziel

¹¹⁸ Ep. 29, 5 ff. (ML 16, 1055) Ad illum igitur properemus, in quo summum est bonum.

¹¹⁹ Exp. Ps. 118 s. 20, 14 (62, 452).

¹²⁰ De Nab. 65 (32 II 509) Etenim quia nemo sine lapsu est, ... si tamen non abiciat spem resurgendi, fretus miseratione divina pervenit ad salutem.

¹²¹ Ep. 35, 13 (ML 16, 1081) Salvat enim spes, sicut et fides, de qua dicitur: Fides tua te salvum fecit. Vgl. auch J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, Der allgemeine Heilscharakter des Reiches Gottes, besonders S. 94 f.

¹²² Expl. Ps. 36, 15 (64 80) ... non nostrae est potestatis iter nostrum ex voluntate dirigere ...

unserer Hoffnung, zu ihm hin lenken wir unser Mühen, vor ihn bringen wir unsere Bitten; denn er selbst ist die Fülle, er selbst die Vollendung von allem, er die Summe aller Tugenden ¹²³.» Steht am Anfang unserer Hoffnung die Barmherzigkeit Gottes, setzt sie sich fort im Vertrauen auf die ständige Hilfe des Herrn, so hat sie einen Höhepunkt in der Auferstehung, die fortwährend Gegenstand unseres Harrens sein muß. Um so mehr tritt ihre Bedeutung in den Vordergrund, als Ambrosius keinen anderen Sinn und Zweck des Lebens kennt, als die Erlangung des Himmels. Alles Kämpfen und Mühen ist umsonst, wenn keine Hoffnung auf die Auferstehung besteht. Es wäre dann besser, wie der Apostel es sagt, sich zu erheben zu Genuß und Spiel ¹²⁴. Wie der Glaube die Geister trennt, so scheidet konsequent auch die Hoffnung die Menschen in zwei Lager. Die einen, die in stolzer Anmaßung die Rettung von sich selber erwarten, die anderen, die in demütiger Unterwerfung alles auf den Herrn setzen.

Ambrosius stellt keine geringen Forderungen an das Christenleben. Eine Ewigkeit steht auf dem Spiel. Unendlich viel hat der Christ zu hoffen. Wie vermag er das alles zu tragen? Der vorangehende Abschnitt hat bereits schon darauf hingewiesen. Wie im Glauben die Wahrhaftigkeit Gottes selbst der Grund ist, ja zu sagen, so ist es Gott auch in der Hoffnung. Als machtvoller Helfer steht er vor dem Hoffenden. Er, der *gütig barmherzige* Gott, der jederzeit seine Arme ausstreckt, um alle an sich zu ziehen, ist Grund unserer Hoffnung. Seine Hand ist die Fülle der Güte, sein Antlitz die Erleuchtung des Geistes. Das ist Anlaß immer auf ihn zu hoffen ¹²⁵. Von gar niemand anderem können wir unser Heil erwarten, nicht von der Welt, nicht von den Sternen, non ab elemento. Alles vergeht. Gott allein bleibt. Er kann die Sünden vergeben, in der Not mir beistehen und die Rettung mir schenken am Tage des Gerichtes. Er verlangt auch, daß wir ihm allein dienen, quia ipse est laus, gloria, perpetuitas a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum ¹²⁶. — Gütig ist der Herr und *machtvoll* zugleich. «Hoffe auf ihn, wenngleich man für dieses kurze Leben keine Wegzehrung erbitten soll, hoffe dennoch auf ihn, der die ganze Kreatur erschaffen hat, der sie vorübergehend dem Teufel überließ, nicht zum Besitze, sondern zur Prüfung. Es gibt keine Krone ohne Kampf ¹²⁷.» Der Völkerapostel zeigt uns eine wie mächtige und wirksame Hilfe die Gnade des Herrn ist; denn er setzte alle seine Hoffnung nicht auf seine Kraft, sondern auf die Gnade Christi ¹²⁸. Christus, der Herr, ist der wahre Levite. Er bewirkt es, daß wir Gott anhängen, unaufhörlich im Gebete zu ihm flehen, daß wir von ihm das Heil erhoffen, irdische Geschäfte fliehen, um An-

¹²³ Expl. Ps. 40, 1 (64, 230); ebd. Ps. 38, 28 (64, 205).

¹²⁴ Ep. 63, 17 (ML 16, 1194).

¹²⁵ Expl. Ps. 43, 91 (64, 326); ebd. 37, 26 (64, 156); ex. V, 57 (32 I 184). Gerade dann sollen wir auf Gott hoffen, wenn die Menschenhilfe versagt.

¹²⁶ Expl. Ps. 36, 83 (64, 136).

¹²⁷ De Cain I, 17 (32 I 354); exp. Lc. V, 1 (32 IV 179).

¹²⁸ De Cain II, 4 (32 I 380).

teil zu haben am Besitze Gottes ¹²⁹. Die Hilfe ist der Name des Herrn, denn wer an Christus glaubt, der legt die Hoffnung auf den Sieg in seinen Namen ¹³⁰. Der uns das ewige Leben bereitet hat, wird es auch allen geben, die vertrauensvoll darum bitten. Jener kann sagen, daß Gott unsere Zuflucht und Kraft ist, der die Hoffnung allein auf den Beistand Gottes setzt ¹³¹. Ein mächtiges Vertrauen liegt in der Hoffnung. Eine tiefe, innige Verbundenheit mit dem Herrn offenbart sich in ihr. Die volle Hingabe Christi bis in den Tod ist mit dem Trost und der Ruhe, die das Herz des Hoffenden erfüllen, wahrlich Beweis genug, wie Gott alle zum Leben führen will. Auch hier bricht durch, daß Gott wahrhaftig ist und seine Versprechen erfüllt, wie der Glaube es lehrt. Die Hoffnung erweist sich also als jene göttliche Tugend, kraft der wir unerschütterlich fest im Vertrauen auf die Hilfe des göttlichen Beistandes die ewige Seligkeit und die Mittel, die zu ihr führen, erstreben.

Die Hoffnung wird den Gläubigen ein unübertrefflicher Ansporn zur Tugendübung, eine wunderbare Tröstung und unversieglige Kraftquelle im oft schweren und harten Kampf des Christenlebens. Sie allein vermag die zahllosen Widerwärtigkeiten zu überwinden ¹³². Ohne die Hoffnung ist alle Arbeit eitel und alles Beten wertlos ¹³³. Ja man muß überhaupt zweifeln, ob einer ein Mensch sei, der nicht hofft ¹³⁴. «Wer auf Gott hofft, der lebt nicht mehr auf Erden — das ist die wahre und einzig richtige Auslegung —, sondern er ist gleichsam hinübergetragen, um Gott anzuhängen ¹³⁵.» Hoffnung kann nicht zusammen sein mit Übeltätern ¹³⁶. Man kann den Wert der Hoffnung und ihre Bedeutung nicht hoch genug einschätzen nach der Predigt des Ambrosius. Sie steht ganz im Bannkreis des Glaubens. Der Glaube ist unwiderfällige Annahme der geoffenbarten Wahrheiten. Mit dem gleichen Eifer und derselben Hingabe setzt die Hoffnung ein, um die in ihm erfaßte Herrlichkeit der vollen Erlösung mit allen Fasern des Seins zu erstreben. Überaus hart können die Bedingungen werden: Leiden, Mühsal, Not aller Art, Außenseiter der mondänen Gesellschaft sein, indes Sünder im Vollgenuß des Lebens unbekümmert großtuerisch sich brüsten. Und diese Tatsache vor allem: das erhoffte Ziel hängt durchaus ab von der gütigen Herablassung und Barmherzigkeit des Allerhöchsten. Meine Mühen und Arbeiten sind es nicht, seine Erbarmung allein schenkt mir, was niemand sich erdenken kann. Und doch, wehe mir, wenn nicht all mein Mühen dem Herrn gilt! Im Rahmen der Vorherbestimmungslehre muß die Hoffnung nach Ambrosius gewürdigt werden und in seiner Forderung völliger Weltabgeschiedenheit. Wahrlich, Glaube und Hoffnung

¹²⁹ De Cain II, 11 (32 I 387).

¹³⁰ Expl. Ps. 43, 20 (64, 278).

¹³¹ Ebd. Ps. 45, 7. 8 (64, 334).

¹³² Man lese besonders die Psalmenerklärungen: Exp. ps. 118 (62) und Expl. Ps. XII (64).

¹³³ Expl. Ps. 36, 49 (64, 108).

¹³⁴ De Isaac I (32 I 642).

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Exp. Ps. 118 s. 15, 24 (62, 342).

sind grundlegende Tugenden, die den Menschen scharf von der Welt scheiden, ihm aber das herrliche Gut, den Herrn selbst, gnadenhaft schenken. Daraus quillt ein Glück hier auf Erden schon und erst in der Ewigkeit, das sich in Worte nicht fassen läßt. Auf Erden ist es der wahre Weise, der sich seiner erfreut. Aber man muß glauben und in gleicher Weise vertrauensvoll hoffen. Das sind die Vorsätze des heiligen Mannes: Erstens muß er eingedenk sein der himmlischen Verheißungen, gemäß denen den Lebenden ein festgesetzter Lohn gehört. Zweitens muß er sich, obwohl heimgesucht von Gefahren und Unglück, trösten in der Hoffnung, die er aus der Hl. Schrift schöpft. Drittens, wenn er auch Gottlose und Stolze, die Böses verüben, in Reichtum schwelgen sieht, darf er nicht gleich wie ein Ungläubiger vom Gesetze des Herrn abweichen, sondern muß auf seinem Pfade verharren und die Berührung mit den Frechen meiden. Viertens sei er der himmlischen Gerichte eingedenk; denn wer nicht ständig an die Wahrheit der göttlichen Gerichte glaubt, weicht vom Wege ab. Wer dies alles weiß, der findet Tröstung, wer nicht, der hat keinen Trost¹³⁷.

Die Liebe

Bilden Glaube und Hoffnung die Fundamente des christlichen Lebens, so ist die Liebe das, was ihm Tiefe und Innigkeit, Wärme und Fülle gibt. «Wenn die Hoffnung vorausgegangen, der Glaube begründet worden ist, wird die Liebe geordnet¹³⁸.» Bei Ambrosius finden wir nicht viel Theorie über die Liebe. Ihm ist wirklich grau alle Theorie. Er will das Leben, die pulsierende Wirklichkeit. Ist der Mensch im Glauben und in der Hoffnung gefestigt, dann ergibt sich wie von selbst die Liebe. Hat Gott liebend sich den Menschen geschenkt, dann gilt es ganz einfach in gleicher Weise liebend sich ihm zu schenken. Was ist Liebe?

Im vollkommensten Sinne ist Gott selbst die Liebe¹³⁹. Dann aber ist sie etwas im Menschen und zwar etwas Geschaffenes, eine *herrliche Gnade*, die die hl. Dreifaltigkeit, vornehmlich aber der Hl. Geist in unsere Herzen ausgießt. Sie ist etwas, das über uns ist, das uns gegeben wird, das vom Himmel her kommt¹⁴⁰. *Accepimus charitatem Patris*¹⁴¹. Um jeder falschen Lehre vorzubeugen, betont der Bischof, daß die Liebe im Menschen nicht der Hl. Geist sei. Immer wahrte er streng den Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer. Die Kreatur kommt nur bis zu einem ge-

¹³⁷ Exp. Ps. 118 s. 7, 14-16 (62, 135/6).

¹³⁸ De virginit. 53 (ML 16, 280).

¹³⁹ Exp. Ps. 118 s. 5, 20 (62, 92) *Caritas deus est, ut legimus, caritas Christus est.*

¹⁴⁰ De Iac. I, 27 (32 II 21) ... *debet in nobis esse caritas...*; de Sp. S. I, 94 (ML 16, 727); de fide III, 56 (ML 16, 601).

¹⁴¹ De Sp. S. I, 128 (ML 16, 734).

wissen Grade an Gott heran. «Eine andere ist die ewige Liebe der Natur (die den drei göttlichen Tugenden zukommt), eine andere die der Gnade¹⁴².» Es verhält sich so wie mit jenem anderen Worte: Seid barmherzig, wie auch euer Vater im Himmel barmherzig ist. Liebe ist Gabe des Geistes, jenes Feuer, das der Herr auf die Erde sandte¹⁴³.

Die Tugend der Liebe ist im Menschen innigste *Freundschaft mit Gott*. Hören wir erst, wie der Kirchenlehrer über die Freunde denkt. «Was ist denn auch der Freund anderes als ein Genosse der Liebe, an den man sein Herz hängt und schmiegt, mit dem man es so verschmelzt, daß man aus zweien eins machen möchte, dem man sich wie einem zweiten Ich anvertraut, von dem man nichts fürchtet, nichts Unrechtes um des eigenen Vorteiles willen verlangt? Eine Tugend ist die Freundschaft, keine Erwerbsquelle; denn nicht um Geld, sondern um Liebe, nicht mit gesteigertem Preisangebot, sondern mit wetteiferndem Wohlwollen wird sie erworben¹⁴⁴.» Zwischen Freunden gibt es keine Geheimnisse. Gegenseitig eröffnen sich beide, sonst sind sie keine Freunde¹⁴⁵. Solche Freundschaft ist nur Liebe des Wohlwollens und des Wohltuns. Die göttliche Liebe unseres Herzens ist solche Liebe der Freundschaft zwischen Gott, Christus und der Seele¹⁴⁶. Nichts hat Gott in seiner Liebe zu den Menschen unterlassen, um ihnen die Rettung zu bringen. Wohlwollen und Wohltun bekunden sich in der Menschwerdung, in der Befreiung aus dem Sündentode, im mystischen Wohnen in der Seele, in der Gabe des ewigen Lebens in Vollkommenheit¹⁴⁷. Und keine Geheimnisse gibt es zwischen der Gott liebenden Seele und ihrem Herrn; denn alles tut er ihr kund. Er führt sie ein in die himmlischen Wahrheiten, weil wie Joh. 15, 15 sagt, der Herr alles seinen Freunden mitteilt, was er vom Vater vernommen hat. Auf solche Hingabe des Meisters weist der Bischof immer wieder hin. Und wie steht es von seiten des Menschen?

«Du hörst, o Mensch, worin du reich sein mußt, welche Tugenden besitzen: die Liebe Gottes in dir haben, nachahmen die Süßigkeit der himmlischen Caritas¹⁴⁸.» Gleiche Liebe unsererseits muß die Hingabe Gottes erwidern. Aber wie? In seiner

¹⁴² De fide V, 90 (ML 16, 667).

¹⁴³ Ebd. V, 91 (ML 16, 667); es verhält sich mit der Liebe wie mit den übrigen Gaben des Geistes, von denen es heißt: de Spiritu, inquit, meo effundam (Ioel II, 28). Non spiritum ait, sed de Spiritu ... de Sp. S. I, 92 (ML 16, 726) und fortfahrend sagt Ambrosius: neque enim nos capere possumus plenitudinem Spiritus sancti, sed tantum accipimus, quantum de suo arbiter nostri pro sua voluntate diviserit. De Isaac 77 (32 I 695) hunc ignem misit in terras dominus Jesus.

¹⁴⁴ De off. III, 133 (ML 16, 182).

¹⁴⁵ Ebd. III, 135 (ML 16, 183). Vgl. Cicero: de amicitia 61.

¹⁴⁶ Ep. 37, 23 (ML 16, 1090); exp. Ps. 118 s. 20, 20 (62, 455).

¹⁴⁷ Exp. Lc. V, 83 (32 IV 215) ...implevit igitur (Christus) praeceptum caritate caelesti, qui sic dilexit inimicos, ut morti eriperet atque ad perpetuae spem salutis adscisceret. De fide V, 220 (ML 16, 694); ebd. III, 50 (ML 16, 600).

¹⁴⁸ Exp. Ps. 118 s. 20. 20 (62, 455).

Güte kommt der Herr selbst uns zu Hilfe. Er macht uns armselige Diener zu Freunden, da er beteuert: Nunmehr seid ihr meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete. Der Herr zeigt uns dadurch die Norm, die in der Freundschaft Geltung hat, nämlich: wir sollen dem Freund zu Willen sein¹⁴⁹. Nicht schöne Worte und feierliche Beteuerungen, die *Tat* zeigt den Freund, die Tat erweist die Gesinnung und innerste Einstellung. Freund Gottes sein heißt in Geduld und stiller Ergebung den Wunsch des göttlichen Meisters, der sich in den Geboten offenbart, jederzeit bereitwillig ausführen, Opfer und Mühen in der richtigen Gesinnung auf sich nehmen¹⁵⁰.

Aber noch mehr, Freunde wollen zusammen sein. Liebe erträgt nur schwer die Trennung. Oben haben wir es schon gehört, wie der gute Christ sich loslöst von der Erde und aus sehnlichstem Herzen verlangt bei Christus zu sein. Der geheimnisvolle Besitz in der heiligmachenden Gnade, in der heiligen Kommunion¹⁵¹, durch Glauben und Hoffnung, ist Vorwegnahme und innigste Verbindung der unzertrennbaren Vereinigung in der Ewigkeit. In diesem Liebesbesitz verkostet die Seele schon im Diesseits die Süßigkeit des himmlischen Bräutigams. So wird die Liebe mehr als nur Beobachten der Gebote¹⁵². Im trauten Verkehr mit dem göttlichen Meister wird die Liebe stets tiefer und kräftiger. Immer mehr sucht die Seele das Leben des Herrn selbst nachzuahmen und will nur für und aus Christus leben. Im völligen Verzicht auf sich selber entfaltet sich die Liebesvereinigung gerade in der Verbundenheit am Kreuze in vorzüglichster Weise. Wer dem Herrn im Leiden die Treue bewahrt, liebt tiefer, inniger. Das Leiden bedeutet die Vollendung der Liebe; denn darin ahmen wir Christus in jener Eigenschaft nach, in der er sich uns gegenüber eigentlichst als Freund erweist. Den Höhepunkt findet diese Hingabe im Martyrium, da der Freund sein Leben hingibt für den Freund. Die Liebe kennt keine Furcht, kein Hindernis und vermag in dieser Kraft alles zu überwinden¹⁵³. — Die schönste Blüte dauernder Liebesverbindung ist die Jungfräulichkeit, die in inniger Vereinigung mit dem Herrn in ihm den alleinigen Bräutigam kennt: eins ihr Denken, eins ihr Tun. Das ganze Leben wird treueste Nachfolge, ein dauerndes Martyrium. Diese reinen Seelen dürfen Christus schauen. Nicht mit leiblichen Augen, nicht mit tastender Hand. Derjenige

¹⁴⁹ De off. III, 135 (ML 16, 182).

¹⁵⁰ De Abr. II, 5 (32 I 568); exp. Ps. 118 s. 6, 36 (62, 126); ebd. s. 18, 10 (62, 401); exp. Lc. VII, 228 (32 IV 384); de off. III, 136 (ML 16, 183).

¹⁵¹ De parad. 76 (32 I 335); de myst. 55 ff. (ML 16, 407).

¹⁵² Exp. Ps. 118 s. 21, 23 (62, 487); ebd. s. 20, 55. 56 (62, 472).

¹⁵³ Exp. Ps. 118 s. 5, 17 (62, 91) ... dicunt hoc (quia vulnerati sunt dilectione) martyres, qui vulnerantur pro Christo et, quia vulnerari pro eius meruerunt nomine, plus diligunt. Ep. 78, 10 (ML 16, 1269) Qui ergo per charitatem omnia sustinet, non potest timere martyrium. Exp. Ps. 118 s. 9, 2 (62, 190) Omnia pericula domini amore contemnit. De virg. III, 34 (ML 16, 230) usw. Es zeigt sich bei Ambrosius jenes Vollkommenheitsideal der ersten Kirche recht lebendig, welches getreue Nachfolge des Herrn fordert bis zum Tode. Man vergleiche etwa die Briefe des hl. Ignatius. Vgl. M. Viller K. Rahner: Ascese und Mystik in der Väterzeit, Das Martyrium, S. 29 ff.

schaute Gott, der erkannt hat, welches die Länge und Breite und Höhe und Tiefe sei und die alles übersteigende Liebe Christi, der sich in seiner Barmherzigkeit würdigt, uns bis zur Fülle der Gottheit zu erfüllen, um von uns geschaut werden zu können¹⁵⁴. Liebe ist wahrhaft Freundschaft zwischen Gott und den Gläubigen, Freundschaft, in der Christus und die Seele in wohlwollender, uneigennütziger Hingabe in erhabenster und schönster Form einander zugetan sind. Weil im Leben immer noch eine gewisse Trennung herrscht, ist ihr ganzes Sehnen, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein. Der Tod ist ein Gut¹⁵⁵. Auf Erden ist stets die Gefahr irgendwelcher Treulosigkeit von seiten der Seele möglich. Hier können Schwächen der Seele und Verfolgungen verwirren und von der Liebe trennen; denn schwach und gebrechlich ist der Mensch, der erst im Himmel unverlierbare Festigkeit haben wird¹⁵⁶. Ambrosius versteigt sich trotz seiner hohen Auffassung von Liebe nie zu Schwärmereien von Unsündlichkeit oder gar Gottgleichheit gewisser Irrlehrer. Immer bleibt der Mensch ein armseliger Sünder.

Diese gegenseitige Freundschaft *gründet* auf der Tatsache des *Heiles*, das hineinmündet in die Seligkeit des ewigen Lebens. Wenn Christus nur deswegen kam, um uns aus der Not der Sünde herauszuholen, gibt es auch für uns nichts anderes, als nur einen Gedanken zu haben: Christus, und nur einen Weg zu gehen: Christus. «Wahrlich, die Seele, die dem Geiste anhängt, verläßt was sie ist und wird eines Geistes mit ihm; denn wer dem Herrn anhängt ist eines Geistes mit ihm. Daher kennt der Heilige und Gottesfürchtige kein anderes Verlangen als das Heil Gottes, das Christus Jesus ist. Ihn begehrt, ihn wünscht er, nach ihm strebt er mit allen seinen Kräften, ihn behütet er im Schoße des Geistes, ihm eröffnet er sich und schenkt sich ihm ganz und fürchtet nur dies eine, er möchte ihn verlieren. Je mehr sich daher die Seele in diesem Verlangen abhärmt, in Sehnsucht nach ihrem Heile, um so mehr wird sie sich ihrer eigenen Schwäche bewußt¹⁵⁷.»

Bedeutungsvoll ist die Liebe in ihrer *Kraft*, die sie in sich birgt. Sie ist die Tugend, die das Leben erträglich gestaltet, weil eben Christus durch sie in uns lebt. Aus ihm fließt der Seele die nötige Hilfe zu, um die Kämpfe siegreich zu bestehen. Wie Christus selbst in königlicher Majestät Herr ist jeder Lage und durch keine Regungen in Unruhe gerät, so auch der Christusjünger. Schließlich gibt es in ihm keine Furcht mehr. Eine tiefe Ruhe erfüllt seinen Geist, der all die tosenden Wasser der Leiden-schaften nichts antun können. In dieser Gottesliebe wandelt der Mensch sicher durch

¹⁵⁴ Exp. Lc. I, 27 (32 IV 27). Vgl. G. Ceriani: La spiritualità in: Sant' Ambrogio S. 197. Er schreibt: «S. Ambrogio, in tutte le sue opere sulla virginità, fa vibrare la corda dell'amore, come consumazione della vita di una vergine: la quale conformata a Cristo Crocifisso, è il suo più bel canto d'amore.»

¹⁵⁵ Siehe die Schrift: de bono mor. (32 I 703 ff.).

¹⁵⁶ De interpell. Iob. II, 1 (32 II 233); ep. 70, 19 (ML 16, 1238).

¹⁵⁷ Exp. Ps. 118 s. 11, 4 (62, 234).

das stürmische Meer, indes die Lieblosen in den Fluten versinken und ein trauriges Ende finden¹⁵⁸. Schon die sündenreinigende Kraft der Liebe vermag die Seele zu stärken. Mehr und mehr zieht sie vom Diesseits ab und bringt das Gute zur Entfaltung. «Keine Bande nämlich sind so fest und keine so angenehm willkommen wie die Bande der Liebe. Wer an dich (Christus) gefesselt ist, ist von der Welt erlöst¹⁵⁹.» Die Liebe besitzt gleichsam Flügel brennenden Feuers. Sie durchfliegt die Herzen und die Seelen der Heiligen und brennt alles aus, was immer sich dort Materielles und Irdisches findet. Das Reine prüft sie und vervollkommenet, was immer sie mit ihrem Feuer berührt¹⁶⁰. Liebe fordert solche Hingabe, daß sie auch alle Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt, nicht nur die Tat¹⁶¹. So schafft die Liebe den reinen, heiligen Menschen, das Abbild Christi. Die unmittelbare Folge davon ist das Glück, die innere Wonne des Herzens¹⁶². Kurz, die Liebe ist das Größte und Erhabenste, das es auf Erden gibt. Ihr voller Inhalt wird ausgedrückt in den Worten: «Unsere Liebe ist Christus¹⁶³.» Wer also liebt wird Christus. Selbst der Tod kann nicht von ihm trennen¹⁶⁴. Abschließend soll noch eine Stelle die Größe dieser göttlichen Tugend künden. Sie stammt aus der Leichenrede auf den großen Theodosius. Ambrosius sagt: «Da nun die fromme Seele — Theodosius — beim Scheiden von der Erde voll des Hl. Geistes zu des Himmels Höhen sich emporschwang, rief sie denen, die ihr gleichsam fragend entgegenkamen, zu: Ich habe geliebt. Kein Wort ist inhaltvoller, keines klarer. Es fragten die Engel und die Erzengel: was hast du auf Erden getan? — Denn das verborgene Wirken kennt nur Gott allein. — Da antwortete sie: Ich habe geliebt. Sie wollte sagen: Ich habe das Gesetz erfüllt, das Evangelium nicht übertreten; sie wollte sagen: Ich habe mich dem Tode dargeboten und ward den ganzen Tag erachtet als ein Schlachtlamm. Eben darum vertraue ich, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Höhe noch Tiefe, noch ein anderes Geschöpf uns zu trennen vermag von der Liebe Gottes, die in Christi Jesu, unserem Herrn, ist... Ich habe geliebt, spricht er, und deshalb aus Liebe den Willen des

¹⁵⁸ Exp. Ps. 118 s. 21, 16 (62, 482) ... etenim qui deum diligit, profunda est in eo confirmatae mentis tranquillitas ... flumina saecularium cupiditatum ... murum caritatis subvertere non possunt.

¹⁵⁹ Ebd. s. 14, 39 (62, 325).

¹⁶⁰ De Isaac 77 (32 I 695). Über die sündentilgende Kraft der Liebe siehe auch J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 106 f.

¹⁶¹ Ep. 78, 7 (ML 16, 1269) ... peccandi excludit affectum...

¹⁶² De Iac. 27. 28 (32 II 21). Hier sagt Ambrosius: Ideoque debet in nobis esse caritas, ut nullis periculis revocemur a Christo. Und nachdem er dargelegt hat, daß keine Todesfurcht und keine Gewaltdrohung die Liebe vermindert, fährt er fort: Non enim frangitur sapiens doloribus corporis nec vexatur incommodis. Diese Worte zeigen den wahren Weisen, der in der Liebe fest steht. Habet ergo in se remunerationem suam qui sequitur Jesum et in suo affectu praemium et gratiam.

¹⁶³ De Isaac 75 (32 I 694).

¹⁶⁴ Exp. Ps. 118 s. 19, 28 (62, 436).

Herrn getan und ihn angerufen, nicht nur an einigen, sondern an allen Tagen meines Lebens ¹⁶⁵.»

Gegenstand der Liebe ist in erster Linie Gott. Dem entspricht schon das große Gebot, das der Herr bei Matthäus 22, 37 verkündet. Gott ist das Gut, das über alle erstrebenswerten Güter hinaus erstrebenswert ist, und von ihm gilt dies Wort: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ¹⁶⁶. Nichts darf dieser Liebe vorgezogen werden, weder Verwandtschaftsbande noch das Vaterland; denn zuerst kommt die Sache der Religion, dann die der Pietät, das Menschliche darf nie dem Göttlichen vorangestellt werden. Man muß Gott allem voranstellen ¹⁶⁷. Er allein ist das summum bonum, in Jesus Christus uns gleich geworden. Er ist die Güte. Hic est thesaurus noster, hic est via nostra, hic est sapientia nostra, iustitia nostra, pastor noster et pastor bonus, hic est vita nostra. Vides quanta bona in uno bono ¹⁶⁸!

Dann fallen unter ihr Gebot Menschen und Engel. «Was ist köstlicher», ruft Ambrosius aus, «denn Freundschaft, deren Band Engel und Menschen miteinander verknüpft ¹⁶⁹?» Streng fordert er die Feindesliebe. Darin eben zeigt sich der Unterschied des Christen gegenüber allen andern. Die Philosophen verlangen auch eine gewisse Liebe in der Gerechtigkeit. In der Feindesliebe aber stehen sie weit hinter der Forderung des Evangeliums. Bei den Juden wie bei den Heiden gilt dieses Gebot nicht, da sie kaum ihresgleichen lieben ¹⁷⁰. Auch über die Sünder hat sich der Bischof ausgesprochen. Sie sind Menschen wie andere und fallen unter das Liebesgebot. Der Sünde indes und dem Irrtum gebührt Haß. «Wie sollte dieser Mensch, der nach der Regel des Evangeliums lebt und böse Menschen haßt, entschuldigt werden, wenn man es nicht so versteht, daß er die Ungerechtigkeit haßte, nicht jene, die Böses verübten, da sie sich doch auf die Verkündigung des Evangeliums hin bekehren könnten ¹⁷¹?» Wir haben es schon gehört, wie genau dieses Gebot zu beobachten ist, da wir selbst einem ungerechten Angreifer der Liebe wegen den Schlag nicht zurückversetzen dürfen ¹⁷². Liebend müssen wir auch all das umfassen, was uns zu Gott hinführt.

¹⁶⁵ De ob. Theod. 18-22 (ML 16, 1292/3). Es ist kaum nötig darauf hinzuweisen, daß Ambrosius seine Gedanken über die Liebe nach dem hl. Paulus größtenteils bei Origenes entdeckt hat. Man lese etwa die Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 454 ff., unter dem Titel: Ein Leben. Verzehrende Liebe ist wesentliche Haltung des Pneumatikers; denn «immer ist die *Liebe zu Gott* das treibende Motiv des gesamten Handelns», W. Völker: Origenes, S. 147.

¹⁶⁶ De ob. Theod. 17 (ML 16, 1392) Sed quid dilexerit (Theod.) audiamus. Cum tacetur genus dilectionis, utique divinae charitatis gratia significatur, qua diligimus illud, quod est super omnia desiderabilia desiderabile, de quo scriptum est: Diliges Dominum Deum tuum.

¹⁶⁷ Exp. Ps. 118 s. 7, 34 (62, 147); de Abr. I, 9 (32 I 509); exp. Lc. VII, 136 (32 IV 342).

¹⁶⁸ Ep. 29, 6 (ML 16, 1056).

¹⁶⁹ De off. III, 135 (ML 16, 182).

¹⁷⁰ Exp. Ps. 118 s. 12, 51 (62, 280); de off. I, 131 (ML 16, 62).

¹⁷¹ Exp. Ps. 118 s. 15, 22 (62, 341).

¹⁷² De off. III, 27 (ML 16, 153). Wir haben hier zugleich ein Beispiel, wie buchstäblich Ambrosius die Schrift verstanden wissen will, eine Einstellung, die in seinen Schriften Systematik und streng logischen Aufbau erschwert.

Es kommen dabei besonders in Frage die Lesung der Hl. Schrift, die Gebote, die Tugenden. Wir sterben den Lasten in dem Maße ab, als wir die Gebote des Herrn lieben¹⁷³. Ambrosius zeigt sich uns da als vortrefflicher Pädagoge. Liebe, Hingabe ist die notwendige Voraussetzung zu jeder erfolgreichen Tätigkeit. Wie kann einer die Keuschheit üben, wenn er keine Liebe zu ihr hat¹⁷⁴? Keine Liebe haben zu diesen Dingen schließt verborgen ein, keine Liebe zu Christus haben. Wer aber Christus nicht liebt, kann das nicht lieben, was er befiehlt, kann ihn nicht nachahmen. So ist die Liebe zu all dem, was nicht Person ist, begründet in der Liebe zu Christus. Man erkennt zugleich, wie Ambrosius keineswegs nur Intellektualist war, sondern die Bedeutung des Willens im Menschen wohl kannte, seine Kräfte schätzte, ohne die keine Tugend zustande kommt. Die Begeisterung, mit der der Kirchenlehrer besonders im Sechstageswerk vom menschlichen Leib, von der Natur und allen Geschöpfen spricht, zeigt endlich, daß Gottes wegen nichts von der Liebe ausgeschlossen werden darf, daß im Gegenteil das liebende Sichhineinversenken in die Schöpfung ein nicht geringer Weg zum Herrn des Alls ist¹⁷⁵.

Die Liebe, die den Menschen umfängt, ist nichts anderes als ein *Hinüberlenken* der Gottesliebe, da wir Gott, Christus, der durch sein kostbares Blut alle erlöst hat, im Nächsten lieben. Verachtung des Mitbruders kommt der Verachtung Christi gleich¹⁷⁶. Christus selbst, der wunderbar die Brote vermehrte, um Tausende zu speisen, ist in seinem Verhalten ein Beispiel für uns. «Welche Herablassung, welche Menschenliebe, zu der hier die Menschen angeeifert werden¹⁷⁷!» Wir müssen uns aufmerksam hüten,

¹⁷³ Exp. Ps. 118 s. 16, 45 (62, 376); de off. III, 57 (ML 16, 161) Nihil itaque deformis quam nullum habere amorem honestatis.

¹⁷⁴ De Abr. I, 84 (32 I 556). Hier finden wir folgenden Schluß gegen gemischte Ehen: Wie kann Einheit in der Ehe sein, in der Liebe, wenn der Glaube verschieden ist? Wenn die Frau noch Götzen verehrt, bei denen man offen von Ehebruch spricht, wenn sie Christus leugnet, der die Keuschheit befiehlt und belohnt, wie kann sie da die Sittsamkeit lieben? — Hin und wieder betont Ambrosius diese Liebe zur Tugend so stark, daß er das Lohnmotiv der Hoffnung, das er sonst immer sehr hervorhebt, als unzulänglich hinstellt. Nachahmer Christi sind nicht der Hoffnung wegen gut, sondern aus Liebe zur Tugend. Warum? Weil auch Christus aus sich gut ist, seiner Natur nach und nicht im Verlangen nach Lohn. Christus litt, um Gutes zu tun, und nicht, um vielleicht noch größeren Lohn aus dem Leiden zu erhaschen. De interpell. Iob 28 (32 II 265). Gottesliebe muß also tiefster Beweggrund des Handelns werden. So spricht auch wieder Origenes. W. Völker: Origenes schreibt S. 147: «Origenes wird nicht müde, immer aufs neue darauf hinzuweisen, daß man das Gute nicht aus Angst vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn wähle, sondern um der Liebe zu Gott willen als höchstes Gut, da man sich als Freund Gottes und Bruder Christi hinausgerückt fühle über Christus als Rute.» Bei A. bleibt aber das Lohnmotiv durchaus bestehen. Er denkt viel nüchterner, als Lehrer für das ganze Volk.

¹⁷⁵ Unter dem Gesichtspunkt der Liebe hat J. Pruner seine kurze Arbeit: Die Theologie des hl. Ambrosius, abgefaßt, indem er einteilt: I. Alle Werke Gottes sind Liebe des Menschen. II. Alles Handeln des Menschen muß Liebe werden. Hierin liegt ein guter Gedanke.

¹⁷⁶ Exp. Ps. 118 s. 19, 34 (62, 439) nescis fratrem tuum mercem esse sanguinis Christi? merces ergo non diligis Christi, si fratrem non diligis.

¹⁷⁷ Exp. Lc. VI, 76 (32 IV 264).

damit wir niemandem, auch nicht dem Geringsten, Schmach zufügen, um nicht dem Herrn selbst, der in jenem Geringsten wohnt, solches anzutun ¹⁷⁸. So schafft die Liebe als das Bindemittel — *per copulam caritatis* ¹⁷⁹ — eine göttliche Einheit unter den Menschen. Gott ist eben näher jenen, die ihn lieben ¹⁸⁰. Es ist die Kirche, die im Glauben durch die Liebe zusammengehalten wird, deren Haupt der göttliche Meister, Christus selbst ist, der alle mit seiner Liebe erfüllt ¹⁸¹. Der Liebende also liebt Gott seiner unendlichen Güte und Liebe wegen und den Nächsten um Gottes willen, als Nachahmer Jesu Christi, der sich für alle hingegeben hat. Im Gegenteil aber wird der Gerechte betrübt, wenn er von einem Sünder belästigt wird und zwar wegen der Leiden und des Schadens, der der Kirche zugefügt wird, da es dem Leibe Eintrag bedeutet ¹⁸². In diesem Zustand der Liebe ist der Christ nicht nur bereit, überall helfend beizustehen, er kann auch durch sein Gebet für den Mitmenschen des Herrn Hilfe verdienen ¹⁸³, steht überhaupt mit der leidenden und triumphierenden Kirche in regem geistigem Verkehr ¹⁸⁴.

Das Gesetz ermahnt uns, den Herrn zu lieben. Wer aber liebt, der muß in jeder Lage, in allen seinen Handlungen von dem Geiste der Liebe erfüllt sein ¹⁸⁵. Wer die Liebe besitzt, umschließt in ihr alles, was Gott verlangt. Man kann nicht die einen lieben und die anderen hassen, dabei zugleich die Liebe bewahren. Wohl aber ist die Liebe ständigen Wachstums fähig. So betet Ambrosius: «Schütze also deine Tochter (Ambrosia), Vater der Liebe und Herrlichkeit. Erwecke in ihr die Gnade und vermehre die Liebe ¹⁸⁶!» Die heilige Kommunion als das Sakrament des Herrn, Christus, das Brot Gottes, das vom Himmel hernieder gestiegen ist, ist der Lebensquell der Liebe. Dies Brot speist die Geister, stählt die Hoffnung und stärkt die Liebe ¹⁸⁷. Die Teilnahme an den Geheimnissen ist es allgemein, die die Liebe mehrt ¹⁸⁸. Man darf wohl annehmen, daß auf diese Weise eine unmittelbare Vermehrung der Liebe zustande kommt. Mit der Erfüllung der täglichen Pflichten können wir dazu noch verdienen, daß der Herr uns neue Liebe schenkt, sowie durch Betrachtung, Gebet und Tugendübung. Wenn wir den Herrn anflehen um Erweckung der Liebe, wird er mit

¹⁷⁸ Exp. Ps. 118 s. 10, 26 (62, 219).

¹⁷⁹ De poen. I, 28 (ML 16, 475).

¹⁸⁰ Exp. Lc. IX, 23 (32 IV 446).

¹⁸¹ De off. III, 19 (ML 16, 150).

¹⁸² Exp. Ps. 118 s. 7, 20 (62, 139).

¹⁸³ Exp. Lc. VII 87 (32 IV 318).

¹⁸⁴ Vgl. J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, Die Lebensgemeinschaft der Glieder des gesamten Gottesreiches, S. 204 ff.

¹⁸⁵ Expl. Ps. 1, 31 (64, 27).

¹⁸⁶ De inst. virg. 111 (ML 16, 332).

¹⁸⁷ Exp. Lc. VII, 182 (32 IV 363). Vgl. auch G. Ceriani: La spiritualità in: Sant'Ambrogio, S. 179. «La carità poi è aumentata dalla unità di coesione che è significata e operata dalla s. Comunione.»

¹⁸⁸ De off. I, 170 (ML 16, 72).

Gnade uns heimsuchen¹⁸⁹. Und wenn der Herr sich immer inniger bräutlich mit der Seele vereint, so ist das ein Zeichen der Tugendvollkommenheit, die solche Liebe verdiente¹⁹⁰, es ist Wirkung des lebendigen Glaubens¹⁹¹. Das ist das stille Wachsen der Liebe im Gotteskind, die sich kund tut in stets freudigerer Hingabe an all das, was der Herr von der Seele verlangt. Der Wille wird in seinen Wurzeln erfaßt, um nach nichts anderem mehr Verlangen zu haben als nach dem unverlierbaren Besitz des Meisters. Non possumus nolle quod amamus¹⁹². Es ist ein Wachsen in Christi Liebesvereinigung bis zum Tode, aber immer ad imaginem, immer in der Beschränktheit der Natur.

Vermindert wird die Liebe hauptsächlich durch Nachlässigkeit im Glauben. Denn wenn eine Seele durch Verfolgung verwirrt, von der Liebe Gottes sich entfernte, wird sie zurechtgewiesen, weil sie treulos war, undankbar, ungläubig¹⁹³. Ferner sind Mißgunst und Neid große Gefahren der Liebe, da man umsonst auf himmlisches Erbarmen rechnet, wenn man die Tugendfrüchte anderer mißkennt¹⁹⁴. Überhaupt ist, wie die Erklärungen des Hohen Liedes immer wieder zeigen, jede Treulosigkeit in der Anhänglichkeit an diese Welt Grund, daß der Herr sich zurückzieht. Er will uns ganz besitzen. «Auch werden nicht den Faulen die Gnadenerweise zuteil, sondern den Eifrigen¹⁹⁵.» Wie die heiligmachende Gnade verloren geht durch die schwere Sünde, so auch jede hinzugegebene Gnade, da Gott sich aus den Herzen der schweren Sünder zurückzieht¹⁹⁶.

Von der *Beziehung der Liebe zu den anderen Tugenden* war schon die Rede¹⁹⁷. Fügen wir hier noch hinzu, daß der Bischof über das Verhältnis des Gnadenstandes, des Glaubens und der Liebe noch nicht ganz im klaren ist, aber doch weiß, daß der Liebe eine besondere Bedeutung zukommt hinsichtlich aller anderen Tugenden, da sie alle unsere Tätigkeit auf Gott hinlenkt, ihr damit eine innere Vollkommenheit gibt, die sie vorher nicht besaß. «Was nützt es, das Gut zu verschenken ohne die Gnade der Liebe¹⁹⁸?» Es geht offenbar um das Verdienst, das allein unserem Tun Ewig-

¹⁸⁹ Exp. Ps. 118 s. 6, 6. 8 (62, 111/2) Ego suscitari mihi caritatem cupio, ego me vulneratam caritatis puto et ad me plus caritas ipsa festinat ... dum venit incrementa gratiae secum vehit.

¹⁹⁰ De Isaac 52. 53 (32 I 676). Man vergleiche überhaupt das ganze Buch! De fide V, 91 (ML 16, 667). In Gott ist stets dieselbe vollkommene Liebe: ... etiam Filius diligitur a Patre secundum semper manentis plenitudinem charitatis; in nobis autem charitatem Dei virtutis emere profectus.

¹⁹¹ Ep. 64, 4 (ML 16, 1220).

¹⁹² Exp. Ps. 118 s. 20, 55 (62, 472).

¹⁹³ Ep. 70, 19 (ML 16, 1238).

¹⁹⁴ Exp. Lc. IV, 46. 47 (32 IV 161).

¹⁹⁵ Ebd. IV, 49 (32 IV 162).

¹⁹⁶ Expl. Ps. 45, 13 (64, 339) Ubi autem aliquis gravius peccat, commovetur in eo deus, ut ab eo transeat. Vgl. über die verschiedenen Kategorien von Sündern J. E. Niederhuber: Eschatologie, S. 32 ff.

¹⁹⁷ Siehe oben S. 82.

¹⁹⁸ De poen. II, 83 ML 16, 517).

keitswert gibt. Christus selbst will in uns die Liebe erwecken durch die Hl. Schrift, quia sapientia honestas claritas ita perfecta sunt, si habeant caritatem. Diese Lehre stützt der Bischof auf das Schriftwort: plenitudo enim legis caritas est¹⁹⁹. Es ist deshalb das ständige Anliegen des Predigers, daß die Liebe Gottes möglichst das Motiv der Werkstätigkeit werde, aus Liebe zum Herrn hervorgehe, der auch für uns alles getan hat. Auch wir sollen mit der Seele des großen Theodosius sagen können: ich habe geliebt. «Denn die Barmherzigkeit (Liebe) ist der Inbegriff der Tugenden²⁰⁰.» Grundlegend bleibt immer der Glaube, da wir durch ihn in den Gnadenstand kommen. Der Herr kreidet das Sinnen und Trachten der Pharisäer an, weil es jeder Furcht vor dem künftigen Gericht und der geringsten Liebe Gottes bar ist, nachdem doch die Werke ohne den Glauben nichtig sind²⁰¹. Und doch wieder ist es die Liebe, die uns an das Höhere bindet und in den Himmel verpflanzt. Sie ist und bleibt die wertvollste und herrlichste Tugend. Die Kraft des Gesetzes ist die Liebe²⁰², so daß im praktischen Leben für den Vollkommenen jede Tugend Liebe wird. Wenn Ambrosius nicht zu größerer Klarheit vorgedrungen ist, so liegt der Grund eben darin, daß er sich nicht von der buchstäblichen Schrifterklärung zu lösen vermag, um ihren Lehren in geordneter und systematischer Darlegung gegenüber zu stehen. Seine Stellung zur Hl. Schrift bestimmt sein ganzes Schaffen, Lehren und Wirken.

Ihr Verhältnis zueinander

Die kurzen Ausführungen zeigten, wie sehr der Kirchenlehrer von Mailand die Bedeutung der göttlichen Tugenden erkannt hat. Sie bilden das Fundament des christlichen Lebens, mehr noch, sie sind das christliche Leben. Wer diese drei Tugenden in der praktischen Betätigung besitzt, hat sich aus der niedrigen, sinnlichen Welt losgelöst und wandelt bereits mit Christus im Himmel. Auf diesen drei Grundpfeilern baut sich die Kirche auf. Drei Dinge wirken vorzüglich im christlichen Manne: Glaube, Hoffnung und Liebe²⁰³. Mit Recht werden sie göttliche Tugenden genannt, weil Gott ihr Ursprung ist und sie gnadenhaft den Herzen

¹⁹⁹ Exp. Ps. 118 s. 5, 20 (62, 92).

²⁰⁰ Exp. Lc. II, 77 (32 IV 83); ebd. V, 77 (32 IV 212) Itaque illud apostolicum quia caritas patiens est, benigna est, non aemulatur, non inflatur in his praeceptis consummatum videmus. si patiens est, debet patientiam verberanti; si benigna est, non debet respondere maledictis; si non quaerit quae sua sunt, non debet resistere diripienti; si non aemulatur, odisse non debet inimicum.

²⁰¹ Exp. Lc. VII, 103 (32 IV 326); siehe auch Anm. 198.

²⁰² Expl. Ps. 1, 7 (64, 6); ex. III, 51 (32 I 94) caritas est igitur, quae nos superioribus nectit caeloque inserit.

²⁰³ De virginit. 53 (ML 16, 280); ep. 78, 6 (ML 16, 1269) Etenim cum tria sint maxime in viro christiano, spes, fides, charitas: maior his est charitas.

eingießt. Gott ist ihr Gegenstand, im Glauben in der Wahrheit, die wir erkennen, in der Hoffnung als das Gut, das wir erstreben, in der Liebe als höchstes Gut, das wir besitzen. Gott ist ihr Ziel, weil alle drei unmittelbar von der Welt weg zu ihm hinführen, unser ganzes Denken und Wollen allein auf ihn hin ausrichten. «Der eine Christus ist uns Hoffnung, Glaube, Liebe: Hoffnung in der Auferstehung, Glaube in der Taufe, Liebe im Sakramente²⁰⁴.» Obwohl der Bischof die Hoffnung bei der Aufzählung dieser drei Tugenden wiederholt an den Anfang stellt, kennt er doch ihre gegebene Reihenfolge. «Im Geiste müssen wir aus dem Glauben die Hoffnung auf die Rechtfertigung erwarten... Glaubend beginnt ein jeder zu lieben²⁰⁵.» Das Ziel unserer Hoffnung ist die Liebe Christi, damit wir in ihm in allem wachsen²⁰⁶. Durch diese Stufenordnung der göttlichen Tugenden steigt die Seele allmählich empor zur höchsten mystischen Verbindung in der bräutlichen Vereinigung mit dem Herrn. — Die Tugenden sind sich aber auch gegenseitig befruchtende Quelle. «Aus dem Glauben strömt die Liebe, aus der Liebe die Hoffnung und beide münden wiederum wie in heiligem Kreislauf in sich selbst zurück²⁰⁷.» Ambrosius streift auch ein wenig die Frage, ob der Glaube ohne die Liebe sein könne. Non tamen facile dixerim, quod continuo omnis fides perfectam charitatem habeat²⁰⁸. Er fügt dann aber sofort bei, daß es ihm unmöglich scheine, daß einer, der allen Glauben besitzt, so zwar, daß er Berge versetzen könnte, dabei die Liebe nicht habe und er meint, der Apostel habe jene Worte mehr deshalb geschrieben, um einen angenommenen Fall zu konstruieren, propositi gratia. Er geht auf das Problem nicht näher ein.

²⁰⁴ De virg. III, 22 (ML 16, 226).

²⁰⁵ Ep. 78, 5. 8 (ML 16, 1268).

²⁰⁶ Ep. 76, 3 (ML 16, 1260); exp. Ps. 118 s. 21, 22 (62, 487). Qui exspectat sperat, caritatem ergo spes praecedit, sequitur salus; de Isaac 26 (21 I 659).

²⁰⁷ Exp. Lc. VIII, 30 (32 IV 405); ebd. X, 175 (32 IV 523). Glaubend liebte Petrus und liebend glaubte er.

²⁰⁸ Ep. 78, 6. 7 (ML 16, 1268/9). Hier liegt auch die Wurzel jener oben erwähnten Schwierigkeit, wie Glaube und Liebe in Beziehung stehen zu den anderen Tugenden. Glaube ist nach Ambrosius immer mit dem Zustand der Gotteskindschaft, der heilmachenden Gnade, verbunden.

Die Kardinaltugenden

Die zweite Tugendgruppe, auf die der Kirchenvater wiederholt zu sprechen kommt, ist die der Kardinaltugenden. Sofort soll hier betont werden, daß Klugheit, Mäßigkeit, Starkmut und Gerechtigkeit wichtige Tugenden sind, aber nicht die wichtigsten. Die göttlichen stehen weit über ihnen und ebenso geht die Demut voran. Keine von ihnen findet solches Lob wie die Jungfräulichkeit. «Diese Pferde (die Kardinaltugenden) sind dem Joch des Glaubens unterworfen, eingespannt in die Bande der Liebe, den Zügel der Gerechtigkeit, das Lenkseil der Nüchternheit ²⁰⁹.» Diese Vierergruppe ist ein übernommenes Schema ²¹⁰. Der Sittenlehrer sucht sie aber nach Möglichkeit in die Moral des Evangeliums hineinzuflechten. Die Art und Weise wie er das tut, ist nicht nur etwas radikal, wie bereits angetönt wurde, sondern auch etwas verwirrend. Es kommt nämlich ganz darauf an, was für eine Vorlage er zur Hand hat und interpretiert, welches Werk ihm Vorbild ist. Je nach dem wird sich der Inhalt in seiner Schrift abfärben, so daß es nicht leicht wird, seine Ansicht über denselben Gegenstand, hier über dieselbe Tugend, eindeutig festzustellen. Vorlage des Pflichtenbuches ist, wie bekannt, das gleichnamige des Cicero. Was immer er darin als gängig beurteilt, übernimmt er oft mit denselben Worten, ohne es logisch geordnet in seine theologischen Lehren einzubauen, und durchdringt alles mit Stellen aus der Hl. Schrift, die oft durch bloßen Wortgleichklang herbeigerufen werden. So wird das Werk stark an das Vorbild erinnern ²¹¹. Kommentiert er dagegen ein Buch der Bibel, dann flechtet er manches aus der Erinnerung an die heidnische Literatur hinein, besonders feststehende Termini, die er überwinden, oder allein der Schrift zuweisen möchte. Derart werden seine Ausführungen eher als ein wohldurchdachtes Ganzes, ein aufsteigendes Nebeneinander. Dies trifft für die Kardinaltugenden zu. Im Pflichtenbuch beschreibt er sie teilweise ganz in Anlehnung an Cicero ²¹²; in der *paradoxa* nach Philo ²¹³, im Lukaskommentar nach der Bergpredigt ²¹⁴ und wiederum

²⁰⁹ De Isaac 65 (32 I 688).

²¹⁰ Allein schon die Zahl vier kann Anlaß sein, diese Tugenden zu erwähnen. So in exp. Lc. VIII, 40 (32 IV 410), wo vier Träger des Kranken den Ausschlag geben. ...qui a quattuor iuvenibus demissus e tecto est, quia quattuor admiculo virtutum, prudentiae fortitudinis temperantiae atque iustitiae, ad pedes Christi alta quadam se ratione subiecit.

²¹¹ Ein Beispiel für die Gerechtigkeit. Ambrosius will zeigen, daß Abraham die Kardinaltugenden besaß. Als Beweis für die Gerechtigkeit führt er diese Schriftstelle an: Simul quoque dicente Scriptura: Reputatum est ei ad iustitiam, alterius (iustitia) virtutis ei gratiam detulit; de off. I, 117 (ML 16, 58). Das Wort iustitia nach Cicero wird einfach, ohne auf den Inhalt zu achten, gleichgesetzt mit dem gleichlautenden iustitia der Hl. Schrift. Ähnlich die Begriffe fides, natura usw.; vgl. auch oben S. 7, bes. Anm. 24.

²¹² Vgl. besonders das I. Buch, dazu die Parallelstellen aus Cicero, angemerkt in der deutschen Übersetzung von J. E. Niederhuber in der Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 32.

²¹³ Siehe oben S. 68, Anm. 273.

²¹⁴ Exp. Lc. V, 62 ff. (32 IV 207 ff.).

in Verbindung mit der Ezechielvision ²¹⁵. Es erübrigt nochmals zu betonen, wie wichtig es aus diesem Grunde ist, daß alle Stellen, die von dieser Vierergruppe handeln ²¹⁶, in einer Beurteilung berücksichtigt werden müssen. Nie dürfen dabei die theologischen Grundlagen vergessen werden. So wird sich zeigen, wie durchaus christlichen Inhalt diese Tugenden bei Ambrosius aufweisen. Über die Reihenfolge der vier überlieferten virtutes lassen sich bei Ambrosius keine festen Regeln aufstellen, da weder die Psychologie genügend berücksichtigt wird, noch er selbst eine strikte Ordnung einhält. Am meisten finden wir diese Reihenfolge: Klugheit, Mäßigkeit, Starkmut, Gerechtigkeit. Der Bischof läßt sich viel zu sehr von der momentanen Stimmung treiben, um jedesmal den Schritt gleich zu tun. Man muß ganz Th. Graf zustimmen, wenn er schreibt: *ideo ordo virtutum non indiget speciali iustificatione sicut apud Philonem* ²¹⁷. Wäre eine tiefere Verarbeitung oft noch angebracht gewesen, im ganzen gesehen ist die Arbeit des großen Lehrers sehr bedeutend zu nennen, hat er es doch als erster christlicher Schriftsteller gewagt, *ex professo* die Kardinaltugenden zu behandeln, um ihnen einen neuen Inhalt zu geben. Er ist das erste Glied in der langen Kette, die mit Thomas von Aquin einen Abschluß findet, immer in dem Sinne zu verstehen, als wir von christlichen Tugenden sprechen. Ob es nicht ein wenig ironisch klingt, daß gerade einer der heftigsten Gegner der Philosophie sich so sehr ihrer Lehren bedient? Es will sich darin auch etwas die Unternehmungslust unseres Bischofs offenbaren, der mit dem gleichen Autoritätsbewußtsein, wie er den Kaisern gegenübertritt, auch den verschiedenen Zeitlehren gegenüber seine Haltung zu zeigen weiß. Er ist immer der sichere Herr der Lage und über seine Handlungsweise nie verlegen. Eine Persönlichkeit von einem Guß. — Es soll im Folgenden die Beschreibung der vier Kardinaltugenden genügen, zumal auch Ambrosius von weiteren Unterscheidungen absehen will ²¹⁸.

²¹⁵ De virginit. 113 f. (ML 16, 295); de Abr. II, 54 (32 I 607). Die Grundlage dazu findet sich schon bei Origenes: Hom. in Ezech. I, 16 (MG 13, 681).

²¹⁶ Außer den eben zitierten siehe noch: de Cain II, 21 (32 I 396); exp. Ps. 118 s. 11, 11 (62, 239); de Isaac 65 (32 I 688); exp. Lc. VIII, 40 (32 IV 410); exc. Sat. I, 42 ff. (ML 16, 1304 ff.); de Abr. II, 68 (32 I 624); dazu oben S. 67 Anm. 272. Ferner müssen mit einbezogen werden jene Stellen wo diese Tugenden einzeln erwähnt werden.

²¹⁷ De subiecto psychico, S. 49. Man vergleiche auch ebd. S. 47 - 48 den Versuch einer Zuteilung der Tugenden an die entsprechenden Subjekte.

²¹⁸ De off. II, 49 (ML 16, 116). Vgl. zum Folgenden auch F. H. Dudden: The life, Ambrose as teacher of ethics, S. 523 - 530. Er ist der einzige, der bis anhin diese Tugenden etwas ausführlicher darlegte. Ferner: J. Pruner: Die Theologie des hl. A., S. 45 - 49; F. Hasler: Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik, S. 23 f.

Die Klugheit

Klugheit ist eine Tugend des Verstandes. *Prudentia enim rationis humanae est* ²¹⁹. Allgemein handelt es sich um das richtige Erkennen sowohl des letzten Zieles jedes Menschen, als auch alles dessen, was dahin führt. Was oben (S. 75 f.) schon erwähnt wurde, kann hier in dem einen Satz zusammengefaßt werden: Ihr kommt es zu, als einer Vervollkommnung des Geistes, den Menschen in seiner Gesamttätigkeit zu lenken. Nach all dem, was wir bis anhin vernommen haben, ist es begreiflich, daß nur derjenige klug genannt werden kann, der sein ganzes Leben so gestaltet, daß er auf dem kürzesten Wege zu Gott in die Herrlichkeit des ewigen Lebens gelangt. «Niemand kann klug sein, der Gott nicht kennt. So sprach denn auch der Tor: Es gibt keinen Gott, der Weise nämlich würde nicht so sprechen. Wie wäre denn der ein Weiser, der nicht nach seinem Schöpfer fragt, der zum Steine spricht: Mein Vater bist du; der wie Manichäus zum Teufel spricht: Mein Schöpfer bist du? Wie wäre Arius ein Weiser, der statt des wahren und vollkommenen Schöpfers einen unvollkommenen und unebenbürtigen haben will? usw.²²⁰» So ist es wahr — die Unsrigen haben es freilich zuerst festgestellt —, daß die Klugheit in der Erkenntnis des Wahren beruht ²²¹. Das Wahre: es umfaßt zuerst das, was der Glaube uns lehrt — Klugheit, Weisheit, Glaube sind daher nicht selten Synonyma — und dann auch, was die natürliche Kraft der Vernunft zu erkennen vermag. «Die Kirche oder die Klugheit» ²²², sagt der Bischof und faßt damit trefflich den Inhalt dieser Tugend zusammen. Die Kirche ist ja diejenige, die allen Menschen die Wahrheit predigt. Sie ist es, die den Weg weist und in den Schwierigkeiten dieses Lebens die richtigen Heilmittel erkennt.

Klugheit ist Erkennen des Wahren. Damit aber ist diese Tugend noch unvollkommen gekennzeichnet. Es geht nämlich mit der Weisheit wie mit der züchtigen Lebensführung: die vollkommene wie die unvollkommene Art haben den gleichen Namen. Wo man aber nichts weiteres hinzufügt, da meint man die vollkommene. Echte Klugheit fordert unbedingt Verwirklichung des Erkannten. Das lehrt uns die Schrift; denn was die Einsicht (*intellectus*) betrifft, lesen wir dort (Ps. 110, 10), daß jene gute Einsicht besitzen, welche sie in die Tat umsetzen. *Intellectus bonus est omnibus qui faciunt eum*. Weil also Einsicht sowohl Weisheit als auch geordnete Lebensführung, *sapientiae gratiam et ordinem disciplinae*, in sich einschließt, werden wir

²¹⁹ De virginit. 114 (ML 16, 295).

²²⁰ De off. I, 117 (ML 16, 58).

²²¹ Ebd. I, 118 (ML 16, 58); vgl. Cicero: de off. I, 15; ebd. I, 18 *Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam.*

²²² De fuga s. 27 (32 II 185) ... Rachel, id est ecclesia vel prudentia, quia ecclesia inanes ideas et vanas nescit simulacrorum figuras, sed veram novit trinitatis substantiam. Ferner ebd. 38 (32 II 193) ... prudentia circumspicietur. hoc est enim fugere, scire quo tendas, ablevare se a saeculo, ablevare a corpore, ne iterum frustra se aliquis extollat ... Exp. Ps. 118 s. 8, 33 (62, 169) cogita ergo ante atque perpende quid facias.

durch diese Worte unterwiesen, daß nur jene Weisheit und Zucht besitzen, die deren Forderungen mit ihren Hilfsmitteln, suis ministeriis, auch ausführen²²³. Dieser Ausdruck suis ministeriis ist sehr wichtig. Er zeigt uns wieder einmal mehr, wie wenig unser Bischof jener stoischen Richtung folgt, die das sittlich gute Leben im Wissen bestehen lassen möchte. Ambrosius beurteilt eben nicht so sehr Einzeldinge. Vor seinen Augen steht der ganze Mensch, und wenn er von einer Tugend spricht, sieht er irgendwie schon alles darin eingeschlossen, auch was erst spätere Wirkung solchen Handelns ist. Klugheit ist ein weiter Begriff. Er selbst erklärt sich noch näher, indem er von verschiedenen Tugenden der Klugheit redet und zählt dazu: Weisheit, Zucht (disciplina) und Verstand. Es ist kaum zu zweifeln, daß der Kirchenlehrer sich hier an Cicero erinnert²²⁴. Er aber will seine Ansichten aus der Schrift belegen. Schon dieses Hervorheben der Bibel ist ein Beweis dafür, daß er seine Lehre anderswo gefunden hat und sie erst nachträglich von dort begründen will. Nach der Autorität des Gotteswortes also sind die genannten drei Dinge die hauptsächlichsten Tugenden der Klugheit und zwar deshalb, weil sich die Weisheit als fruchtbare Mutter zeigt, da sie uns einführt in die Aussprüche und geheimnisvollen Lehren der Schrift, die Zucht, die die Natur zur Gewohnheit erzieht, als strenge Meisterin die Kräfte zur Tat anhält, der Verstand wie ein eifriger Untersuchungsrichter die wahre Gerechtigkeit findet und das Urteil fällt²²⁵. Diese Darlegung der Klugheit stimmt mit der gesamten Sittlichkeitslehre des Bischofs überein. Wissen ist unerläßlich. Es muß selbst sehr tief und durchdringend sein. Aber es kommt auf die Kenntnis der Lehrunterweisungen der Offenbarung an, die sich in der praktischen Betätigung des Lebens auswirken und unmittelbar die Besserung des Menschen im Gefolge haben. Vor ihm hat schon Cicero so gesprochen²²⁶.

Fassen wir den Inhalt der Klugheit zusammen, so ergibt sich etwa folgendes Bild: Richtiges Erkennen und Erfassen des *Zieles* (Glaube), des Weges und der *Gegebenheiten*, in denen sich der Handelnde befindet, ferner die entsprechende *Verwirklichung* des Erkannten mit Hilfe der Tugenden, coalita forma virtutum²²⁵, in der züchtigen Lebensweise. Der bleibt ein Tor, der nicht tut, was er erkennt. Er führt die Gebote des Herrn nicht aus, kann sich also nicht bessern, christusförmig werden, Verdienste sammeln und bleibt deshalb von der diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit ausgeschlossen. Wissen in sich ist keine volle Tugend. Aber ohne dasselbe gibt es auch keine. Ich kann nicht ausführen, was ich nicht weiß, kann jenes Maß und jene Ordnung dem Handeln nicht geben, die der Natur der Dinge entsprechend ist.

²²³ Expl. Ps. 43, 3 (64, 260), wo von den verschiedenen partes der Klugheit die Rede ist.

²²⁴ Vgl. hiezu Cicero: Rhet. II de inventione.

²²⁵ Expl. Ps. 43, 2 (64, 260).

²²⁶ Vgl. oben S. 43 f. über die Entfaltung der Tugend im Handeln und in der Übung. Cicero sagt: Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur; de off. I, 153. Ferner I, 19. Ambrosius führt freilich als Begründung seiner Forderung das Bibelwort Matth. 7, 21 an: Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr...

Ambrosius verrät die Kenntnis der philosophischen Lehren, aber mehr besagt ihm das Gotteswort, das er mit seinem praktischen Verstande durchdringt. Seine Begriffe klug und weise decken sich denn auch im Grundinhalt ganz mit denen der Bibel, namentlich des alten Testamentes ^{226a}.

Die Mäßigkeit

Mäßigkeit ist eine Tugend, die uns die Hl. Schrift lehrt. Schon den ersten Menschen hat sie Gott im Verbote, von der Frucht zu essen, aufgetragen ²²⁷. Diese Worte zeigen den neuen Standpunkt, die neue Auffassung und Beurteilung. Zwei Momente lassen sich deutlich in dieser Tugend unterscheiden: ein negatives und ein positives. Das erstere besteht darin, alles zu meiden, was irgendwie gegen die Sittsamkeit verstößt; das letztere betont die Pflege alles dessen, was die sittliche Würde unseres Handelns ausmacht.

Was die Mäßigkeit zu fliehen hat, drücken folgende Worte aus: «Selig die Armen im Geiste! Da hast du die Mäßigkeit, die sich von Sünde frei hält, die Welt mit Füßen tritt, nach Genüssen nicht verlangt ²²⁸.» Es ist nun recht interessant, diese Definition mit jener im Pflichtenbuch zu vergleichen. Man erkennt daraus so recht die Denkweise des Mailänders, seinen Verzicht auf wissenschaftliche Exaktheit. Es heißt dort: «In ihr erblickt und sucht man vor allem die Ruhe der Seele, das Streben nach Sanftmut, den Vorzug der Selbstbeherrschung, die Pflege des Sittlichguten, den Sinn für das Schickliche ²²⁹.» Ein markantes Beispiel, wie Ambrosius die Gedanken wohl in Worte zu kleiden vermag, sie aber nicht logisch ordnet. Er entwirft gleichsam Momentbilder und setzt sie mosaikartig nebeneinander. Es besteht jedoch kein Widerspruch zwischen beiden Beschreibungen. Sie verhalten sich zueinander ähnlich wie Ursache und Wirkung. Ambrosius zeigt hier seine religiöse Grundhaltung und theologische Einstellung gegenüber philosophischen Vorbildern, sagen wir Cicero. Dieser spricht in seiner ziemlich langen Abhandlung dieser Tugend fast nur vom decorum, vom Anständigen im menschlichen Tun, und kennt nur eine vernunftmäßige Beherrschung unvernünftiger Triebe. Es geht ihm in erster Linie darum, der gesamten Lebenshaltung Ordnung und nach außen hin schmucke Gestalt zu geben ²³⁰. Ambrosius dagegen spricht von *Sünde*. Er verlangt eine sittliche Schönheit nicht vor den Menschen, sondern vor Gott. Mäßigkeit dämpft die Glut sündhafter Leidenschaften durch Nüchternheit und Herrschaft über die Seele. Sie zieht durch Enthalt-

^{226a} Man vergleiche z. B.: E. Kalt: Biblisches Reallexikon, Paderborn 1931, unter den Stichwörtern: Klugheit, Bd. I Kol. 1020 und: Weisheit, Bd. II Kol. 978.

²²⁷ De Iac. I, 8. 9. (32 II 8-9).

²²⁸ Exp. Lc. V, 64 (32 IV 207).

²²⁹ De off. I, 209 (ML 16, 86).

²³⁰ Vgl. Cicero: de off. I, 93 Sequitur, ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam *ornatus vitae* temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur. Hoc loco continetur id, quod dici Latine *decorum* potest.

samkeit von Lustbarkeiten die Zügel der körperlichen Wildheit an. Darum beschneidet das Gesetz die Speisen und Festgelage, nicht nur um der Ausschweifung Einhalt zu tun, sondern auch um die Tätigkeit der Vernunft durch die Betrachtung dieses Verbotes den Weg zu öffnen. Sie muß die Reizmittel der Gaumenlust wegschneiden und die übrigen Begierlichkeiten und die körperlichen Leidenschaften und Regungen im Zaume halten. Die Mäßigkeit geht also der Besserung voran, sie ist die Lehrmeisterin der züchtigen Lebensführung²³¹. Wieder ein neues Momentbild! Beim Glauben und bei der Klugheit war die Rede davon, daß beide der übrigen Tugenden bedürfen, um ihre Einsichten in der Tat durchzuführen. Hier werden wir belehrt, wie die Tugenden auch mitwirken müssen, um dem Verstande die freie Entfaltung zu ermöglichen. Erwerb des Wissens genügt somit nicht, tiefe Verstandesbildung ist gar nicht möglich ohne die Hilfe der Willensbildung. Beide Teile des Menschen, Erkennen und Streben müssen sich gegenseitig durch Tugenden zur Vollkommenheit helfen. *Inprobitate caecatur mentis oculus et caligante sibi iniquitate mysteria profunda invenire non potest. primum ergo exercenda est vitae militia, corrigendi mores*²³². Eigene Tugenden also sind nötig, um dem Auge das Schauen zu ermöglichen. Wenn nicht ein jeder sich zuerst reinigt und zwar innerlich, so gleicht er, auch wenn er nach außen anmutig, *speciosus*, erscheint und gerecht, einem übertünchten Grab. Das ist Lehre ohne Unschuld des Lebens²³³.

Berücksichtigt Ambrosius auch diese Schöngestalt des Tugendhaften, so zeigt er sich gerade in der Mäßigkeit als strenger Aszet. Der grassierenden Unsittlichkeit im zusammenbrechenden Römerreich stellt er in beständiger Wiederholung die erhabene Schönheit der geschlechtlichen Enthaltsamkeit gegenüber. Sein Einsatz für die Jungfräulichkeit ist bekannt. Aber auch die Ehe, das Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche²³⁴, verlangt strenge Zucht im Verhalten in der Ehe selbst²³⁵, dann gegenüber den Mitmenschen in Blicken, Kleidung und der gesamten Haltung²³⁶. »Wie haben doch die Bemühungen in der Keuschheit durch das Evangelium Fortschritte gemacht! Nicht nur die Schande schimpflicher Tat, sondern selbst unwürdiges Ver-

²³¹ De Iac. I, 5 (32 II 7). Die neue Redeweise erklärt sich aus der neuen Quelle, aus der Ambrosius schöpft. In den ersten Kapiteln dieses Buches stützt er sich sehr stark auf das vierte Makkabäerbuch in der Josephus Flavius zugeschriebenen Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft. Vgl. näheres bei J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 112-115.

²³² Exp. Ps. 118 s. 1, 2 (62, 5); exp. Lc. prol. 2 (32 IV 4). Vgl. auch, was oben gesagt wurde über die Demut, d. h. die Bedrängnisse, durch die Gott die Menschen zur Umkehr ruft. S. 42 f.

²³³ Exp. Ps. 118 s. 1, 6 (62, 8).

²³⁴ Expl. Ps. 39, 11 (64, 219) ... sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. unde et ammonet, ut sic diligat homo uxorem suam quemadmodum ecclesiam Christus.

²³⁵ De Cain II, 21 (32 I 396); ep. 63, 32 (ML 16, 1198) Sed non illa sola laudabilis, quae parca est ciborum temperantia, sed etiam illa quae concupiscentiae... Unde et Paulus etiam in ipsis coniugiis temperantiam docet; est enim velut quidam adulter incontinens in matrimonio, qui legem Apostolicam praevaricatur.

²³⁶ Exp. Ps. 118 s. 1, 12 (62, 13) ... pulsasti lupanaris fores, quando ad mulieris concupiscentiae decorem oculos mentis aperuisti. Ebd. s. 6, 20 (62, 118); de parad. 16 (32 I 275).

langen wird verpönt²³⁷.» Und der Weg zu solcher Reinheit? Fortwährendes Betrachten ist nötig und damit Stärkung der Vernunft, obwohl jene mächtig dieser zur Entfaltung verhilft. «Jeder soll zuerst überlegen, wie er die Frau anblickt, damit er sie nicht anblicke, um nach ihr zu begehren . . . Schließlich möge, wer eine Frau liebt, in der Liebe und im Verlangen nach Christus sein Gericht erwägen, seine Zeugnisse über die Belohnungen der Keuschheit überdenken und verlasse die Wege der Begierlichkeit. Er folge den Wegen Christi, und dann wird er in ihnen sein Lob finden, wenn er in der Betrachtung des Herrn Jesus die Glut des Fleisches verachtet, das Feuer der Wollust wie mit Wasser auslöscht, die leichteren und schwachen Begierden am Felsen Christi zerschellt²³⁸.» Wiederum ein Beispiel, wie sich Ambrosius im Erwerb der Tugenden die Aufgabe der Vernunft denkt. Immer muß man sich aber dabei erinnern, daß in solcher Betrachtung die Gnade mitwirkt und das Mühen des Menschen kräftig unterstützt. Streben nach einem Gute geht immer durch Christus. — Gefährtin und Führerin der Keuschheit ist die Schamhaftigkeit. «Indem sie ihren Schild wehrend gegen die ersten Regungen der Gefahr hält, läßt sie keine Verletzung der Keuschheit zu²³⁹.»

Viel fordert der Tugendlehrer in der Enthaltensamkeit von *Speise* und *Trank*. Es ist verständlich. Was am Anfang der Sünde steht, dessen Gegenteil wird viel zur Tugend beitragen. Eva aß von der verbotenen Frucht. Sie sündigte daher nicht nur aus Stolz und Ungehorsam, sondern ebenso aus Unmäßigkeit. «Schuld durch die Speise, das Versteck (Adam und Eva nach der Sünde) nach der Speise, Erkenntnis der Schwäche in der Speise, Tugend der Festigkeit im Fasten . . . Die Gaumenlust hat den Beherrscher des Paradieses vertrieben; die Enthaltensamkeit ruft den Irrenden wieder ins Paradies zurück²⁴⁰.» Solche Tugendmotivierung muß bei unserm Sittenprediger immer auffallen gegenüber nur philosophischer Tugendgelehrsamkeit. Mäßigkeit schafft den Zugang zu Gott, indem sie eben Enthaltensamkeit und Nüchternheit verlangt, ganz allgemein gegen alle sinnlichen Genüsse sich erhebt, Ausgelassenheit flieht und sich von jeder Völlerei fern hält²⁴¹.

Mäßigkeit, sie tritt die Welt mit Füßen. Unter diese Tugend fällt auch die Beherrschung der Leidenschaften der Seele, wie Stolz, Geiz, Neid usw.; denn wir müssen demütig sein, milde, sanft, ernst, geduldig und in allem maßvoll²⁴². Der Mensch steht

²³⁷ Exp. Ps. 118 s. 11, 28 (62, 251).

²³⁸ Ebd. s. 8, 34 (62, 170); wie diese Tugend zugleich mit den anderen als eingegossene Tugend gnadenhaft im Herzen wirkt, zeigt diese Stelle: *iustitia remittat iniquitates, fortitudo timorem, temperantia impuritates, ut non solum temporalis sed etiam perpetua fiat remissio peccatorum. intret in animam tuam Christus, inhabitet in tuis Jesus mentibus, ut in tabernaculo virtutis peccato locus esse non possit*, ebd. s. 4, 26 (62, 80).

²³⁹ De off. I, 69 (ML 16, 44).

²⁴⁰ De Hel. et ie. 7 ff. (32 II 416 ff.); ep. 63, 26 ff. (ML 16, 1196).

²⁴¹ De off. I, 250 (ML 16, 100); ebd. I, 210 (ML 16, 86); ebd. II, 49 (ML 16, 116).

²⁴² De off. I, 89 (ML 16, 50); von den erwähnten *passiones secundum animam* spricht Ambrosius in de Iac. I, 5 (32 II 7).

vor Gottes Heiligkeit und Größe als ein Sünder, der sich im Gedanken an seine Verfehlungen nur schämen kann²⁴³. Das ist der wahrhaft Arme im Geiste. Reinheit des Herzens und der Gesinnung sind das Gefolge der Mäßigkeit²⁴⁴. Die Reinheit des Herzens schließt alles aus, was Gott auch nur im geringsten mißfallen könnte. An der Bahre seines geliebten Bruders Satyrus zeigt der Bruder in bewegten Worten die temperantia. Seine einfache Schlichtheit rühmt er sehr. Sie ist nämlich ein maßvolles Verhalten, Nüchternheit des Geistes. Seine Einfachheit war so groß, daß er wiederum wie ein Kind geworden ist, voll Einfalt und Unschuld, ein Bild vollkommener Tugend, ein Spiegel der Sitten²⁴⁵. Da solche Lebensweise ohne viel Geduld nicht möglich ist, rechnet Ambrosius sie mehr zu dieser Tugendart. Einmal sagt er geradezu: *patientia vel temperantia*²⁴⁶.

Die Mäßigkeit läßt sich in ihrer vollen Entfaltung ohne die Liebe nicht denken. Das Verhalten des Menschen dem Unrecht gegenüber, wo besonders die Leidenschaft in Wallung gerät, zeigt, daß sich diese in drei Klassen scheiden. Es handelt sich freilich nicht um einen Einzelfall, sondern um eine allgemeine Erscheinung im Vollkommenheitsstreben. Die erste Klasse also handelt Aug' um Aug', Zahn um Zahn. Der Fortschreitende erwidert die Unbill nicht. Der Vollkommene segnet die Schmähenden; denn er handelt nach den Worten des Herrn: liebet eure Feinde²⁴⁷. Trefflich wird daher die oben erwähnte Definition der Mäßigkeit ergänzt durch diese andere: «Die Mäßigkeit achtet, gefestigt durch das Band der heiligen Liebe und die Betrachtung der himmlischen Geheimnisse, die Gelüste des Fleisches nicht²⁴⁸.»

Kraft dieser schlichten, durch Gottes Liebe gelenkten Einstellung allen Dingen gegenüber, beobachtet nun der Christ auch in all seinem Tun und Lassen Maß und *Ordnung*: im Reden, in Bewegung, Haltung und Gang, — «Durch die Körperbewegung spricht gleichsam die Stimme des Geistes»²⁴⁹ — im Verkehr mit anderen Personen, in der ganzen Lebensführung²⁵⁰. Nichts Gekünsteltes aber darf sich in diese Lebenshaltung einschleichen. Ein Kind ist nie gekünstelt. «Absichtlichkeit und Gesuchtheit» sollen unterbleiben; «denn kein Falsch gefällt, natürlich sei die Bewegung ... Künstelei sei ausgeschlossen²⁵¹.» Mäßigkeit erfaßt den ganzen Menschen. Ist er innerlich gut geworden, *honestus*, gut vor Gott, frei von der Sünde jeglicher Un-

²⁴³ De off. I, 70 (ML 16, 44).

²⁴⁴ Exp. Lc. V, 68 (32 IV. 208).

²⁴⁵ De exc. Sat. I, 51 (ML 16, 1307).

²⁴⁶ De Abr. II, 68 (32 I 624).

²⁴⁷ De off. I, 232-234 (ML 16, 92).

²⁴⁸ De virginit. 114 (ML 16, 295). Diese Definition zeigt wiederum, wie sehr sich A. der Notwendigkeit der Gnadenhilfe bewußt ist und wie das christliche Leben allein aus der Betrachtung heraus gelebt werden kann.

²⁴⁹ De off. I, 71 (ML 16, 44); ebd. 105 ff. (ML 16, 55).

²⁵⁰ Ebd. I, 211 (ML 16, 86); ebd. I, 67. 99. 225 (ML 16, 43. 53. 90); ebd. I, 210. 224 (ML 16, 86. 90). Wir finden hier die einzelnen Punkte, in denen der Kirchenlehrer Cicero weitgehend folgt.

²⁵¹ De off. I, 75 (ML 16, 45).

enthaltbarkeit, dann folgt das decorum von selbst. Beide, honestum und decorum, entfalten sich langsam in ihm und lassen sich nicht mehr trennen. «So bedeutet denn das Gute, honestas, sozusagen die Gesundheit unseres gesamten Tuns und Treibens, das Schickliche, decorum, gleichsam seine äußere Schönheit: es ist eins mit dem Guten und nur im Denken davon verschieden. Denn wenn es auch anscheinend einen besonderen Vorzug darstellt, so gründet es doch im Guten, aber wie eine einzig schöne Blüte: ohne es fällt sie ab, in ihm blüht sie ²⁵².» Dies schreibt der Kirchenlehrer in philosophischer Prägung, da er das Wort des Cicero vor sich hat ²⁵³. Er legt das gleiche in demselben Buch dar, drückt es aber biblisch aus: «Nicht finde der Feind sein Bild in dir: nicht Wut, nicht Raserei! In diesen Zügen verrät sich das Bild der Bosheit... Hinweg vielmehr aus der Stadt deiner Seele mit dem Bild des Teufels! Richte auf das Bild Christi! Das soll in dir leuchten ²⁵⁴.» Nach dieser Fassung ist auch das andere zu beurteilen, denn in solchen Worten zeigt sich die wahre Ansicht und Lehre des hl. Ambrosius. In ihnen erstrahlen unmittelbar die dogmatischen Grundsätze, die das ganze Lehrgebäude tragen und sich nicht ausbrechen lassen, ohne auch deren Verkünder von der Kanzel zu stürzen.

Der Starkmut

Der Starkmut ist jene Tugend, die Kraft und Mut in sich schließt. Er zeigt sich daher in Mühen und Gefahren ²⁵⁵. Es versteht sich, daß die Art dieser Mühen und Gefahren auch den Eigengehalt dieser Tugend bestimmt, da es darauf ankommt, weswegen der Mensch Schwierigkeiten und Hindernisse überwindet, was in der Entfaltung seines Lebens hemmend in den Weg tritt. Schlimmste Knechtschaft nun bringt die Furcht vor dem Tode. Starkmut ist daher jene Kardinaltugend, die ihm furchtlos ins Auge schaut. Ambrosius stimmt da ganz mit den Philosophen überein, daß sie sich im gerechten Krieg zeigt, da es eine eigentliche kriegerische Tapferkeit gibt. Die Zustimmung erlaubt ihm die Schrift. Die unsrigen glänzen nämlich in ihr keineswegs geringer als die anderen. Jesus Nave (Josue), Gedeon, Jonathas, die Makkabäer, das Vätervolk überhaupt, bilden hervorragende Beispiele ²⁵⁶. Doch kann sich

²⁵² De off. I, 219 (ML 16, 88).

²⁵³ Vgl. Cicero: de off. I, 93-95 Est enim quiddam, idque intelligitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum sed mente et cogitatione distinguitur.

²⁵⁴ De off. I, 240. 244 (ML 16, 94 f.).

²⁵⁵ De virginit. 114 (ML 16, 295) Fortitudo vim quandam forocientis virtutis habet. De off. II, 49 (ML 16, 116); de parad. 21 (32 I 278).

²⁵⁶ De off. I, 175. 177. 195 (ML 16, 74. 75. 81); ep. 37, 31 (ML 16, 1091) ... nihil enim sic animam ad omnem servitutem deiecit, quomodo formido mortis.

unser Sittenlehrer für diese wenngleich ruhmvolle Tapferkeit nicht recht begeistern. Unser Handel und Wandel gilt der Friedenssache. Seitdem Christus, der Herr, seine Frohbotschaft vom Reiche Gottes verkündet hat, gibt es noch andere Todesgefahren. So zeigt uns denn auch Christus ein anderes Beispiel des Starkmutes. Er zeichnet sich nicht durch kriegerische Heldentaten aus, wohl aber durch seinen Tod am Marterholz. Sein Kreuz ist der Anfang des Starkmutes, wodurch den heiligen Martyrern der Weg erschlossen wurde, den letzten Kampf zu ertragen²⁵⁷. «Selig werdet ihr sein, wenn euch die Menschen hassen. Da hast du den Starkmut, jenen, der um des Glaubens willen Verfolgung leidet. Denn so gelangt man zur Krone des Martyriums, wenn man unbekümmert um Menschengunst nur Gottesgunst anstrebt. Zum Schlusse fügte der Herr, damit du wissest, daß der Starkmut seine Vollendung im Martyrium hat, noch bei: Auf gleiche Weise handelten ihre Väter an den Propheten. Die Juden haben nämlich die Propheten bis zum leiblichen Tode verfolgt²⁵⁸.» Für diese eigentliche Tapferkeit zeigt die Schrift herrliche Beispiele. Was soll man von solchem Starkmut noch sagen, von den makkabäischen Brüdern und deren Mutter, dann von jenen, die bei den Christen das Leben ließen, von einer heiligen Agnes, einem Laurentius usw.²⁵⁹? Beweggrund zu diesem Handeln war für alle diese tapferen Streiter nicht Ruhm und Glanz vor den Menschen, sondern die Liebe Christi. Nur wer die Liebe besitzt, fürchtet nichts, da die Liebe jede Furcht ausschließt. Wer also durch die Liebe alles erträgt, kann das Martyrium nicht fürchten²⁶⁰.

Mit dem vollen Einsatz für ein Ziel selbst im Angesicht des Todes, ist der Hauptakt der Tapferkeit dargelegt worden. Außer der Todesnot gibt es im Leben aber noch zahlreiche andere Gefahren zu bestehen. Neben der Kriegstapferkeit besteht eine häusliche. Es handelt sich dabei, wie die Philosophen lehren, sowohl um Körper- und Muskelstärke als auch um echte Seelengröße. Für Ambrosius liegt es aber hinlänglich zutage, woraus Tullius oder auch Panätius oder selbst Aristoteles ihre Anschauungen entlehnt haben. Leibeskraft sagt ihm wenig. Schöner erstrahlt die Tugend in der Seelenstärke²⁶¹. Der Starkmütige schätzt etwa wie Job das Äußere sehr gering ein, faßt dagegen die höchsten Güter klar ins Auge und ruht nicht, bis er sie erreicht hat²⁶². Er besiegt sich selber, bezwingt den Zorn und läßt durch keine Lockungen sich umstimmen und beugen, weder Unglück noch Glück bringen ihn aus der Fassung. Er schult den Geist, beherrscht das Fleisch, um unverdrossen, wenn es Kampf und

²⁵⁷ De fide III, 53 (ML 16, 600).

²⁵⁸ Exp. Lc. V, 67 (32 IV 208).

²⁵⁹ De off. I, 201 ff. (ML 16, 83 f.); ep. 37, 37 f. (ML 16, 1093) Apud nos autem et puellae de mortis appetentia sublimes usque ad coelum erexere virtutum gradus. Quid Theclam, quid Agnem, quid Pelagiam loquar ... ad mortem quasi ad immortalitatem festinaverunt?

²⁶⁰ Ep. 78, 10 (ML 16, 1269).

²⁶¹ De off. I, 178*. 179 (ML 16, 75/6); kriegerische und häusliche Tapferkeit ebd. 115. 175 (ML 16, 57. 74).

²⁶² Ebd. I, 194. 181 (ML 16, 81. 76).

Mühen zu bestehen gilt, das Vorhaben und den Willen der Seele auszuführen. Dies ist in starker Anlehnung an Cicero geschrieben ²⁶³. Es tönt zugleich wie eine Selbstbiographie.

All dies *tapfere Ergreifen* der Gefahren und das *geduldige Ausharren* darin, bekommt erst im Christenleben eigentlich Wert und Bedeutung. Ambrosius denkt stets religiös. Wie im mutigen Ertragen des Todes Christus im Mittelpunkt steht, so auch hier. Das ganze Leben des Christen ist ein Sterben. Tapferkeit zeigt sich in der großen Aufgabe jedes treuen Nachfolgers: im Absterben dem alten Menschen und im Auferstehen mit dem Erlöser. Es ist Kriegsdienst für den Herrn ²⁶⁴. Es ist der totale Kampf gegen alle Sünden und Versuchungen, das Ertragen von Schwierigkeiten und Nöten, die das Festhalten am wahren Glauben mit sich bringt, der Einsatz für die großen Taten des Glaubens. Die Tapferkeit steht in unversöhnlichem Kampfe wider alle Laster, unbesieglich in Mühen, zeigt sich mutig in Gefahren, streng gegen die Lüste, sie verachtet das Geld, meidet Habsucht wie die Pest, die schon so vielen Siegern den Tod brachte ²⁶⁵. Das ist der wahre Starkmut, den der Streiter Christi besitzt, der auch nicht gekrönt wird, wenn er nicht rechtmäßig gekämpft hat. Ein anziehendes Beispiel ist der hl. Paulus, der in tausend Mühen und Todesnöten schmachtend, den inneren Mut nicht sinken ließ, sondern kämpfte, bis er über seine Schwächen Herr war. Mit ihm gilt es, nach dem Gebote des Starkmutes zu handeln: Die Drangsal wirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung ²⁶⁶. Es ist kaum mehr notwendig darauf hinzuweisen, daß der Christ diesen Kampf nicht aus sich zu bestehen vermag. Trotz Verachtung und vieler irdischer Nachteile von seiten der Welt festzustehen und geduldig auszuharren, ist nur in Christus möglich. Er selbst stärkt seine gerechten Athleten, damit sie siegen, denn niemals verläßt er die Seinen ²⁶⁷. Starkmut ist voll Erwartung und Vertrauen auf die Hilfe des Herrn. Sie sieht von der Belohnung eher ab und nimmt den Kampf ganz im Bewußtsein der göttlichen Hilfe auf. Die nur auf Lohn hin sich zur Tat bewegen lassen, sind enge Herzen. Was den Christen durchpulsen muß, ist die *confidentissima fortitudo* und *plenissima devotio* ²⁶⁸. So wird Starkmut eine religiöse Tugend: Hingabe an den Herrn in jeder Lage. Das Leben erschöpft sich ja auch ganz in dieser Aufgabe des Christwerdens, des Christseins.

²⁶³ De off. I, 180 (ML 16, 786); vgl. Cicero; de off. I, 67 ff.

²⁶⁴ De off. I, 183. 184 (ML 16, 77).

²⁶⁵ Ebd. I, 193 - 194 (ML 16, 80/1); de parad. 17 (32 I 276) ergo quicumque fortitudine animi praevaricantia corporis vitia captivaverit dirigens ad superna, iste huius fluminis similis aestimatur. De Cain II, 21 (32 I 396).

²⁶⁶ De off. I, 182 (ML 16, 76/7). Man darf darauf hinweisen, daß solche Ausführungen im Pflichtenbuch stehen. Sie sind ein Beweis dafür, wie frei sich Ambrosius doch wieder seiner Vorlage bedient.

²⁶⁷ Expl. Ps. 36, 57 (64, 114).

²⁶⁸ De Abr. II, 47 (32 I 600).

Die Gerechtigkeit

Wenn wir wissen wollen, was Gerechtigkeit ist, belehrt uns der Kirchenvater, so müssen wir sie beleuchten aus ihrem Gegenteil, der Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit offenbart die Tugenden, Ungerechtigkeit die Laster. Beide verhalten sich zueinander wie Gold und Schmutz, aurum et lutum. Unser Gold zur Reinigung des Leibes ist das Sterben Jesu Christi. Dadurch bekundet sich das Leben des Herrn in ihm, wenn wir es ständig an ihm herumtragen. Kostbares Gold ist das Blut Christi, das reichlich fließt, um alle Sünden abzuwaschen. Ungerechtigkeit aber lastet vor allem auf den Ungläubigen, die den Herrn Jesus nicht aufnehmen wollten, da er doch ihretwegen die Knechtschaft auf sich nahm. Das ist ungerecht, sich so vielen Guttaten gegenüber undankbar zeigen, das Blut dessen zu vergeuden, der das Heil schenkt ²⁶⁹. Dieser Text ist wegleitend, um die richtige Bedeutung des Wortes Gerechtigkeit zu erkennen. Es handelt sich zuerst um einen religiösen Begriff. Gerechtigkeit deckt sich mit dem, was das Evangelium uns im Glauben gebracht hat, mit der *Rechtfertigung*. Diese Gerechtigkeit ist das wahre Licht, womit der Herr selbst jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, das heißt jenen, der nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes lebt, der nicht aus dem Blute, noch aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren ist ²⁷⁰. In der Gerechtigkeit handelt es sich um die übernatürliche Gerechtigkeit vor Gott, um den Gnadenzustand des in Christus wiederhergestellten Menschen, um die Gnade der Kindschaft Gottes. Secundum evangelium autem digna est figura iustitiae, quia virtus est in salutem omni credenti ²⁷¹. Bestärkt wird diese Auffassung durch die näheren Bestimmungen und Eigenschaften der Gerechtigkeit als eines Gott gefälligen Zustandes. Nur eine besondere Haltung und Einstellung führt in ihren Besitz. Das Fundament bilden der lebendige Glaube ²⁷², die demütige Annahme aller Bedrängnisse, von denen schon gesprochen wurde, das aufrichtige Bekenntnis der Sünden ²⁷³, das liebende Erfassen der Satzungen und Gebote Gottes. Kurz, diese Gerechtigkeit umschließt die volle Umkehr des Menschen aus seinen Irrwegen hin zum rufenden Gott ²⁷⁴. Sie ist

²⁶⁹ Expl. Ps. 35, 1. 2 (64, 48. 50). Vgl. S. 102 Anm. 16. Die Erklärung lehnt sich an das von Plato zitierte Beispiel an ... quod hi, qui velint aurum quaerere, prius se luto obliniant.

²⁷⁰ Expl. Ps. 36, 32 (64, 96); ex. VI, 46 (32 I 237/8) Utrum igitur secundum corpus an secundum animam iustificatio tibi conferri videatur, quaeso respondeas. sed dubitare non potes, cum iustitia, unde iustificatio derivata est, mentis utique, non corporis sit.

²⁷¹ De parad. 22 (32 I 279). Sie wird darum auch in Gegensatz gestellt zum Gesetz, da sie über demselben steht. Ep. 7, 13 (ML 16, 908) ... sicut circumcisionem accepit (Christus), ut legem impleret; et ad baptismum venit, ut impleret iustitiam ...

²⁷² De off. I, 142 (ML 16, 64) Fundamentum ergo est iustitiae fides; iustorum enim corda meditantur fidem. Vgl. dazu Cicero: de off. I, 23 Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas. Obwohl Ambrosius den ersten Teil wörtlich abschreibt, ist der Inhalt des Wortes fides bei beiden etwas ganz anderes. Ein Beispiel wiederum der Arbeitsmethode unseres Bischofs. Siehe auch oben S. 103 Anm. 28.

²⁷³ Exp. Ps. 118 s. 4, 11 (62, 73); expl. Ps. 35, 8 (64, 56).

²⁷⁴ Vgl. besonders expl. Ps. 35 und Ps. 36 (64, 48 ff.), sowie exp. Ps. 118 (62).

aber nicht etwa Erfolg eigenen Wirkens, sondern der himmlischen Gnade. Niemand hat Anrecht, sich seiner Werke zu rühmen, *quia nemo factis suis iustificatur: sed qui iustus est, donatum habet, quia per lavacrum iustificatus est* ²⁷⁵. Taufgnade ist übernatürlicher, geheimnisvoller Besitz des Herrn, denn Christus ist die Gerechtigkeit. Es gibt daher für den Menschen kein größeres und herrlicheres Gut als die Gerechtigkeit. Durch sie ist er unendlich reich, im Besitze des höchsten Glückes, angetan mit Christus, verborgen in ihm. «Wann wäre denn der Gerechte allein, nachdem er stets mit Gott ist? Wann wäre er vereinsamt, nachdem er nimmer von Christus sich trennt?... Er wendet seinen Blick nur auf das Beständige und Sittlichgute. Daher ist er, ob er auch einem anderen arm dünkt, sich selbst reich; denn nicht das Vergängliche, sondern das Ewige bildet den Maßstab zu seiner Beurteilung ²⁷⁶.» Das christliche Volk irrt nicht, weil es im Bilde (Christus) wandelt, im Besitze der Sonne, die die Gerechtigkeit ausstrahlt ²⁷⁷.

Auf Grund dieser Gerechtigkeit ist nun derjenige gerecht, der dieses Heil des Evangeliums besitzt. Er ist frei von Sünde, im Zustande der heiligmachenden Gnade. In diesem Sinne müssen wir Gerechtigkeit verstehen, wenn sie Nahrung oder Quelle der übrigen Tugenden ²⁷⁸ genannt wird, deren fruchtbare Mutter ²⁷⁹ oder wenn der Gerechte schlechthin der Tugendhafte ist und den schroffen Gegensatz bildet zu allen, die unrecht tun und sündigen ²⁸⁰. Sehr oft umschließt nämlich dieser Begriff auch die Tätigkeit, die dem Gnadenzustand der Seele entspricht. Christus hat das Beispiel gegeben. Die Bergpredigt, in der Fülle der Liebe verwirklicht, ist Zentrum dieser Betätigung ²⁸¹.

Dieser Begriff der Gerechtigkeit, wie ihn Ambrosius aus der Hl. Schrift darlegt, muß unbedingt in der Darlegung der gleichnamigen Tugend berücksichtigt werden. Der Bischof trachtet darnach, die philosophische Gerechtigkeit auf diesem Fundament aufzubauen. Und er tut es mit der ihm eigenen Methode. Er untersucht nicht lange, was dieses Wort in der Bibel alles besagt. Es genügt, daß der Terminus dort sich findet, um zu beweisen, daß die Offenbarung die Lehren der Weltweisheit längst schon vorher verkündet hat. Die Hauptbedingung, das Philosophengut in der eigenen Lehre

²⁷⁵ Ep. 73, 11 (ML 16, 1254); expl. Ps. 37, 55 (64, 180) Et tamen, quamvis subsequatur iustitiam, non suae virtutis putat esse, sed gratiae caelestis.

²⁷⁶ De off. III, 7 (ML 16, 147); ebd. III, 36 (ML 16, 156); apol. Dav. 84 (32 II 354); expl. Ps. 37, 25 (64, 154).

²⁷⁷ Expl. Ps. 38, 24 (64, 202); ebd. 36, 45 (64, 105). Der Besitz des Gerechten ist das Land, das von Milch und Honig fließt, das heißt von der Süßigkeit der Gnade und dem Glanz des ewigen Lebens.

²⁷⁸ Exp. Lc. V, 65 (32 IV 208) quasi quaedam materia virtutum est. De Abr. II, 68 (32 I 624) ... eo quod fons sit iustitia ceterarum virtutum, quae virtutes alias inluminet.

²⁷⁹ De parad. 22, 18 (32 I 279. 277).

²⁸⁰ Vgl. etwa die Erklärung zur Psalmstelle: confirmat autem iustos dominus, expl. Ps. 36, 30 ff. (64, 94 ff.).

²⁸¹ Siehe oben S. 80 f.

zu verwenden, ist damit erfüllt. Wenn das Gotteswort auch so spricht, muß es richtig sein. Unbefangen setzt er denn auch die Kardinaltugend der Gerechtigkeit diesem biblischen Gerechtigkeitsbegriff der Rechtfertigung gleich. «Mit der Beteuerung: Es ward ihm (Abraham) zur Gerechtigkeit angerechnet, sprach ihm die Schrift zugleich auch den Vorzug der zweiten (Kardinal-)Tugend (der Gerechtigkeit, ‚er glaubte‘ weist auf die Klugheit) zu ²⁸².» Man könne auch nicht zweifeln, meint er, daß Gerechtigkeit, von wo Rechtfertigung abgeleitet ist, eine Tugend der Seele sei; denn die Rechtfertigung wird der Seele erteilt ²⁸³. Hier entsteht eine ganz neue Tugend. Ihr tiefer Inhalt ist innere Heiligkeit. Diese gnadenhafte Vollkommenheit der Seele, das wesentliche Christsein, bildet so das Fundament, das Prinzip jener vielgestaltigen Tätigkeit, die die Gerechtigkeit im philosophischen Sinne umfängt. Dieser innere Gnadenzustand der Gottgefälligkeit und Sündenreinheit und jene Betätigung, die sich ganz auf den Nächsten bezieht, werden ohne weitere Unterscheidung einfachhin Gerechtigkeit genannt, so zwar, daß es nicht möglich ist, stets beides zu unterscheiden, so sehr schon sind sie zu einem Begriff verschmolzen. Beide stimmen sehr gut überein, da im Tun nichts enthalten sein darf, was jenem Zustand widersprechen könnte. Wie bei der Mäßigkeit, so verhalten sich auch hier beide zueinander wie Ursache und Wirkung, und damit verlegt Ambrosius wiederum den Schwerpunkt der Tugend in das innere Gutsein der Seele, die sich dann fast automatisch in einem guten Handeln nach außen hin entfaltet. In dieser Totalität erst liegt die volle Tugend. Das gleiche konnte beobachtet werden bei der Klugheit. In erster Linie kommt ihr das Erkennen zu. Die ganze Tugend aber schließt noch das entsprechende Handeln in sich ein. So ist Gerechtigkeit nach außen, Auswirkung der Gerechtigkeit im Innern.

In diesem letzteren Sinne nun, das heißt im Verhalten nach außen, ist Gerechtigkeit jene Tugend, «die jedem das Seinige zuteilt, kein fremdes Gut sich aneignet, vom eigenen Nutzen absieht, um die gemeinnützige Norm der Billigkeit zu bewahren ²⁸⁴.» Beschäftigen sich die anderen Tugenden vornehmlich mit dem eigenen Ich, so besteht das Hauptmerkmal der Gerechtigkeit darin, daß sie sich ganz nach außen hin auswirkt. *Aliis potius nata quam sibi* ²⁸⁵. Ihr oberster Grundsatz lautet: Den anderen den Vorzug vor sich selbst geben, indem man nicht das Seinige sucht ²⁸⁶. Sie bezieht sich ganz auf das Gesellschafts- und Gemeinschaftsleben des Menschengeschlechtes ²⁸⁷.

²⁸² De off. I, 117 (ML 16, 58).

²⁸³ Siehe oben Anm. 270.

²⁸⁴ De off. I, 115 (ML 16, 57). Siehe auch die textreiche Darlegung von F. H. Dudden: *The live*, vol. II, S. 524-527. Er teilt diese Tugend ein, wie es sich offensichtlich in Anlehnung an Ciceros Pflichtenbuch ergibt, in Gerechtigkeit im strengen Sinn und Wohltun (*beneficentia*). Unter letzterem wird das Wohlwollen und die Freigebigkeit näher unterschieden.

²⁸⁵ De virginit. 114 (ML 16, 295); expl. Ps. 35, 7 (64, 54); de exc. Sat. I, 57 (ML 16, 1309). In de Abr. II, 47. 68 (32 I 601. 624) werden als private Tugenden genannt: Nüchternheit und Mäßigkeit und was sich etwa im Geheimen des Herzens abspielt.

²⁸⁶ De off. I, 127 (ML 16, 61).

²⁸⁷ Ebd. I, 118. 130 (ML 16, 58. 61).

Zwei Lehren sind nach dem Bischofe für die Gerechtigkeit von grundlegender Bedeutung. Die erste lautet: Der Mensch ist des Menschen wegen geboren. «Zur Hilfeleistung wurde das Weib dem Manne gegeben; sie sollte gebären, daß der Mensch dem Menschen helfe ... Der Mensch kann nur vom Menschen Hilfe finden²⁸⁸.» Ferner: Alle Güter sind Allgemeinbesitz. «Die Natur bringt alle Erzeugnisse zum gemeinsamen Gebrauch für alle hervor. Denn Gott ließ alle Erzeugnisse zu dem Zwecke sprossen, daß jedermann sich der gemeinsamen Nahrung erfreuen und die Erde gleichsam der gemeinsame Besitz aller sein sollte. So schuf also die Natur ein gemeinsames Besitzrecht für alle; Anmaßung machte daraus ein Privatrecht²⁸⁹.» Wie Ambrosius sich dies praktisch denkt, zeigt ihm das Beispiel der Kirche. Sie stellt eine gewisse Form der Gerechtigkeit dar, weil sie das gemeinsame Recht aller ist. Gemeinsam ist ihr Beten, ihr Wirken, ihre Prüfung. Wer sich selbst verleugnet, ist gerecht, Christus würdig²⁹⁰. Letztlich gründet diese negative Einstellung zu dem irdischen Güterbesitz in der Armut Christi selbst²⁹¹. Im großmütigen Verzicht, in der Selbstverleugnung beruht das Ideal einer Lebensgemeinschaft, die im gegenseitigen Schenken alle Not lindert. Nicht als ob Eigenbesitz und ein gewisser Wohlstand nach dem Kirchenlehrer von Mailand verboten wären. Der Mensch aber muß innerlich losgelöst sein von diesen Gütern und einen rechten Gebrauch machen, um sich dadurch Schätze für den Himmel zu erwerben. Er tut dies durch reichliche Spende von Wohltaten. Es ist eine ganz natürliche Forderung der Gerechtigkeit, die in Christus ihr Vorbild sieht²⁹². Es ist ferner ohne weiteres klar, daß diese uneigennützigte Veräußerung des Besitzes aus

²⁸⁸ De off. I, 134 (ML 16, 62).

²⁸⁹ Ebd. I, 132 (ML 16, 62). Diese beiden Lehren sind den Stoikern entlehnt. A. fand sie bei Cicero, will sie aber aus der Genesis als geoffenbarte Wahrheit dartun. Vgl. Cicero: de off. I, 22 Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi...

²⁹⁰ De off. I, 142 (ML 16, 65).

²⁹¹ Ebd. I, 151 (ML 16, 67). Die auffallende Besorgnis um die Begründung der Vermögensentäußerung geschieht wohl in Anlehnung an die Forderung Ciceros de off. I, 101: ...nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere... Auch A. übernimmt sie mit den Worten de off. I, 228 (ML 16, 91): aut quidquam omnino cuius probabilem non possimus rationem reddere...

²⁹² Siehe Näheres über die Stellung des Bischofs zum Eigentum bei O. Schilling: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg i. Br. 1908, S. 133-148; ferner F. H. Dudden: The life, vol. II, S. 545-550 Property. S. 550 lesen wir: As against the existing state of things, Ambrose outlines the ideal of a socialistic community, wherein all things will be at the disposal of all, and wherein, if there will be poor, there will at any rate be no rich.» Dann führt er die gegensätzlichen Unterschiede zum heutigen Sozialismus an: es darf keine Gewaltumwälzung geben, sondern nur der christliche Geist walten; in dieser Gesellschaftsordnung will nicht jeder reich und komfortabel sein, sondern arm und zufrieden; denn gerade die Armut hilft sehr zur Erlangung des wahren Glückes.

guter Absicht hervorgehen muß²⁹³, daß nichts zur Mithilfe bei bösen Taten²⁹⁴ oder gar durch Erpressung zur Weitergabe erworben werden darf²⁹⁵. Solches Tun ist Sünde und läßt sich mit dem Gnadenstande nicht vereinen.

Obwohl nun alle Menschen die Früchte der Gerechtigkeit erfahren sollen, sind vor allem die Glaubensgenossen, schuldlos Arme²⁹⁶, die Blutsverwandten²⁹⁷, Wohltäter²⁹⁸, Alter und Gebrechlichkeit und auch die Würde²⁹⁹ in Erwägung zu ziehen. Dabei ahmen wir nur den Apostel nach, der ebenso Maß und Frucht der Freigebigkeit sowie die Person berücksichtigt³⁰⁰. Diese Ordnung ist nur Teilausschnitt jener allgemeinen Richtlinien, die schon die Philosophen kannten. Gerechtigkeit bezieht sich nämlich zuerst auf Gott, dann auf das Vaterland, an dritter Stelle auf die Eltern und schließlich auf alle anderen³⁰¹. Im Lukaskommentar erwähnt Ambrosius noch die Verstorbenen, um ihnen die gebührenden letzten Ehren zu erweisen³⁰². Der Weltweisheit gegenüber wird nun fast triumphierend betont, daß diese Tugend sich auch auf die Feinde beziehe. Denn Christus ging über den Gipfelpunkt der Philosophie hinaus und verlangt, daß auch denen Pietät erwiesen werde, die sie verletzen. Das religiöse Motiv verlangt auch Schonung der Feinde³⁰³. Daß Gott an erster Stelle steht, darüber braucht sich gewiß niemand zu verwundern, wer nur flüchtig die Haltung des Bischofs kennt. Gerechtigkeit wird Gott gegenüber zur Religion oder auch Pietät. Diesen Pflichten darf gar nichts vorgezogen werden, weder Eltern, Geschwister³⁰⁴ und Kinder³⁰⁵, noch Freunde³⁰⁶ und ebensowenig der Kaiser³⁰⁷. *Betrachtung* der göttlichen Hoheit und hingebende Liebe soll jede Rücksichtnahme auf menschliche Bande

²⁹³ De off. I, 147 (ML 16, 66).

²⁹⁴ De off. I, 144 (ML 16, 65).

²⁹⁵ Ebd. I, 145 (ML 16, 65).

²⁹⁶ Ebd. I, 148 (ML 16, 66).

²⁹⁷ Ebd. I, 150 (ML 16, 67).

²⁹⁸ Ebd. I, 160 (ML 16, 69).

²⁹⁹ Ebd. I, 158 (ML 16, 69).

³⁰⁰ Ebd. I, 152 (ML 16, 68).

³⁰¹ Ebd. I, 127 (ML 16, 60).

³⁰² Exp. Lc. V, 76 (32 IV 212). Vgl. Diog. Laert. III, 83.

³⁰³ Ebd.; ferner de off. I, 131 (ML 16, 62); ep. 63, 84 (ML 16, 1212). Cicero macht in seinem Pflichtenbuch eine Ausnahme, de off. I, 20: sed iustitia primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria... Ambrosius zitiert diese Stelle in de off. I, 131: Dicunt enim illi eam primam esse iustitiae formam, ut nemini quis noceat, nisi lacessitus iniuria — er fügt aber sofort bei — quod Evangelii auctoritate vacuatur; vult enim Scriptura, ut sit in nobis spiritus Filii hominis, qui venit conferre gratiam, non inferre iniuriam. Die Hl. Schrift ist eben maßgebend, nicht ciceronianische Moral!

³⁰⁴ De exc. Sat. II, 97 (ML 16, 1343).

³⁰⁵ De virginit. 7 (ML 16, 268).

³⁰⁶ Ep. 66, 7 (ML 16, 1226).

³⁰⁷ Ep. 40, 28 (ML 16, 1111); ebd. 17, 6. 7 (ML 16, 962).

ausmerzen, damit der eigentliche Inhalt des Lebens, Gott den ihm gebührenden Kult zu erweisen, verwirklicht werde ³⁰⁸.

In der Darlegung der Gerechtigkeit offenbart sich deutlich das Gebot der Liebe. Dies zeigt sich noch mehr in der edelsten Seite dieser Tugend, im *Wohlwollen*. Es ist mehr als Freigebigkeit, obwohl es nichts Materielles schenken kann. Es ist die herzliche Liebe, die alle Menschen anzieht und erfreut. «Wohlwollen wiegt schwerer als die Möglichkeit einer Gabe ³⁰⁹.» Es bewahrt den Menschen vor einer niederen, rein äußeren Lebensgemeinschaft. Vielmehr ist es Ursache, daß aus mehreren gleichsam einer wird, daß ein Geist, eine Auffassung sie beseelt. Selbst Zurechtweisungen schmerzen dann nicht, wenn Wohlwollen sie begleitet, obgleich die Strafreden die Herzen treffen ³¹⁰. «Nimm das Wohlwollen aus dem menschlichen Verkehr, und es wird sein, als hättest du die Sonne aus der Welt genommen ³¹¹.» Richtig urteilt darum F. Hasler: «Dem Christen gestaltet sich das Gebot der Gerechtigkeit zum Gebote der christlichen Caritas, welche er gegen alle Menschen und darum auch gegen den Feind übt ³¹².» So lautet denn auch eine Definition dieser Tugend nach dem Bischof: «Karg gegen sich selbst, offenbart sie sich ganz nach außen, und was immer sie besitzt, verschenkt sie, in gewisser Härte gegen sich selbst, ergriffen von allumfassender Liebe gegen die Nächsten ³¹³.» Dies trifft um so mehr zu, da, wie oben schon erwähnt wurde, das Wohlwollen in der Kirchengemeinschaft durch gemeinsamen Glauben usw. vermehrt wird ³¹⁴.

Weil Gerechtigkeit den Gnadenzustand bezeichnet, ist die Übung dieser Tugend auch Erwerb vieler Verdienste. Es ist ein Vorrecht des Glaubens und der Gerechtigkeit, von der Güte Gottes Lohn zu erwerben. «Der Glaube besitzt das ewige Leben: er ist dessen gute Grundlage. Aber auch die guten Werke besitzen es. In Wort und Tat zugleich bewährt sich der Gerechte ³¹⁵.» Er weiß sich durch Gottes Freigebigkeit selbst wieder belohnt ³¹⁶, da sich die Gerechtigkeit Gottes uns gegenüber darin zeigt, daß sie seinen treuen Streibern nach Billigkeit den Lohn geben will ³¹⁷.

³⁰⁸ Ep. 45, 7 (ML 16, 1143) Ea est enim vitae nostrae substantia, si Domino et Deo nostro deditus cultus deferamus. Exp. Ps. 118 s. 7, 30 (62, 144), Jederzeit muß der gerechte Mann auf das Lob Gottes bedacht sein.

³⁰⁹ De off. I, 166 (ML 16, 71).

³¹⁰ Ebd. I, 173 (ML 16, 74).

³¹¹ Ebd. I, 167 (ML 16, 72).

³¹² Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik, S. 23.

³¹³ De exc. Sat. I, 57 (ML 16, 1309). Man vergleiche die oben S. 142 Anm. 284 erwähnte Definition, wo Cicero als Vorbild zugrunde lag. Nur leise sind die Spuren der Philosophie zu beachten. Ambrosius denkt immer biblisch.

³¹⁴ De off. I, 170 (ML 16, 72).

³¹⁵ Ebd. II, 7 (ML 16, 105).

³¹⁶ Ebd. I, 162 (ML 16, 70) ...cum Dominus ipse remunerationem uberiorem sanctorum meritis in Evangelio polliceatur...

³¹⁷ De Abr. II, 47 (32 I 601).

Ein treffliches Bild hat uns der Tugendlehrer in seinen Schriften von der Gerechtigkeit hinterlassen. Gleichsam wie ein Reis pflöpft er philosophisches Gedankengut auf den durchaus christlichen Wurzelstock. Die ernährenden Lebenssäfte quillen aus seiner Tiefe hervor, durchströmen Stamm und alles Geäst bis zum letzten Blatte, und ein einheitlicher Baum entfaltet sich in Schönheit und überfließender Fruchtbarkeit. «Laßt uns, wo immer sich ein Gerechter zu Tische gesetzt hat (wie Christus beim Pharisäer, zu dem die Sünderin eilte), hineilen, um ihn zu schauen. Etwas Kostbares ist es, einen gerechten Mann zu sehen. Betrachten wir ihn, geschaffen nach dem Bilde Gottes ³¹⁸.» Das ist Gerechtigkeit. Das innere, durch den Herrn erworbene, gnadenhafte Gutsein des Gerechten, Gerechtfertigten, strömt in einer liebevollen Hingabe zum leiblichen und geistigen Segen aus auf alle Mitmenschen, in Danksagung und Preis gegen Gott, zum Erwerb zahlreicher Verdienste für die ewige Seligkeit. So ist Gerechtigkeit in einem noch engeren Sinn gefaßt. Fassen wir sie in ihrer ganzen Weite, so kommt sie gleich der dem Gnadenzustand entsprechenden Tugendhaftigkeit, der Heiligkeit; «denn in den Werken liegt entweder, falls sie böse sind, Ungerechtigkeit, oder aber, falls sie gut sind, Gerechtigkeit ³¹⁹.»

Innere Beziehungen der Tugenden

Vergleichen wir die *göttlichen* und die *Kardinaltugenden* miteinander, so muß es auffallen, daß beide Gruppen aufs engste verknüpft sind. Was Glaube, Hoffnung und Liebe besagen, wiederholen Klugheit, Mäßigkeit, Starkmut und Gerechtigkeit in vielen Stücken. Wie ein Baum stark und kräftig seine Wurzeln ins feste Erdreich senkt und frei und schwankend sein Geäst in die Höhe hebt, so ähnlich sind die Kardinaltugenden ganz in den göttlichen, im Übernatürlichen, begründet, und noch schwankend und unsicher ist ihr rationaler Aufbau. So ist der tiefste Inhalt der Klugheit der Glaube. Wird das ganze Leben seinen Forderungen gemäß gestaltet, dann ist es zugleich auch ein kluges Leben. Was Philosophenweisheit noch bestimmend hinzugefügt hat, ist eher Ornament, bringt eine gewisse Ordnung in den Begriff, die freilich nicht bedeutungslos ist. Das eigentlich vernunftgemäße Handeln, das die Tugend fordert, ist schon im Glaubensleben größtenteils eingeschlossen. Viel mehr als inhaltsbestimmend gewesen zu sein, liegt bei Ambrosius der Wert der Philosophie darin, daß sie wegweisend und führend war, indem sie den Anlaß gab, die Tugenden einzeln zu behandeln, und ferner auf der Suche nach dem wahren Inhalt in der Hl. Schrift. Diese Tatsache wird dadurch bestätigt, daß der Bischof die Philosophen immer wieder als Abschreiber anschwärt, sie mit diesem oder jenem Gedanken namentlich an-

³¹⁸ Exp. Ps. 118 s. 10, 25 (62, 218).

³¹⁹ De off. I, 142 (ML 16, 65).

führt und auf die Überlegenheit der Schrift in Alter und Wahrheitstiefe hinweist. Ähnlich handelt er auf anderen Gebieten, etwa in der Paradieseslehre gegenüber Philo. Er braucht die Vorlage notwendig, aber in erster Linie als Wegweiser. Es ist eine Handlungsweise, die wohl tagtäglich vorkommt: die Einteilung eines Buches, diese oder jene Idee einer Arbeit geben den Anlaß, bilden ein Gerippe, das mit dem Fleisch und Bein eigener Gedanken zum formvollen Gebilde ausgearbeitet wird.

Mäßigkeit zeigt noch am ehesten den Charakter der Eigenheit. Aber auch sie ist wertlos und wird unmöglich, wenn sie nicht fundiert ist in einer aus gläubigem Geiste hervorquellenden Frömmigkeit und mit gebührender Gottesverehrung gepflegt wird³²⁰. Ihre schönste Entfaltung in der Jungfräulichkeit ist Ausdruck inniger Gottesliebe. Starkmut gründet ganz auf die Hoffnung, die alle Hilfe von Gott erwartet, um das ewige Heil zu erreichen, das den Anfang schon im Diesseits nimmt. Die Schwierigkeiten, die er zu überwinden hat, sind fast ausschließlich solche, die ein lebendiges Glaubensleben, eine treue Gefolgschaft Christi, mit sich bringen. Darum vertraut der Tapfere auch ganz auf den Herrn. Starkmut wird tapfere Hoffnung. Und ebenso ist Gerechtigkeit als Entfaltung des Gnadenzustandes schönster Ausdruck der Liebe, die sich Gott gegenüber auswirkt, um mit gleicher Hingabe allen Menschen dasselbe Wohlwollen und Wohltun zu erweisen. Philosophie hat wiederum eine gewisse Ordnung gebracht, eine nähere Unterscheidung der Dinge. Gerechtigkeit ist die Liebe, die durch den Glauben tätig ist.

Wir finden also trotz der Selbständigkeit der Kardinaltugenden keine strenge Unterscheidung zwischen den sittlichen Haupttugenden und den göttlichen. Jene fließen langsam in diese über. Die Erklärung dieser Tatsache ist nicht allzu schwierig. Ambrosius versteht es nicht, Natur und Übernatur zu trennen. Nach ihm besteht praktisch nur die Gnadennatur: der gerechtfertigte Mensch, das wahre Abbild Gottes, dessen Leben auf Glaube, Hoffnung und Liebe aufbaut. Die göttliche Schrift allein enthält seine Lebensregeln. Andere Lebensfunktionen, etwa die Betätigung verschiedener Berufe, werden in allen Schriften kaum erwähnt. Dies eine ist der Beruf des Menschen, Christ werden und als solcher mit ganzer Seele nach Gott streben. Aus dieser Auffassung heraus bekommt auch die Lehre von den eingegossenen Tugenden neues Licht und neue Bekräftigung.

Mit seiner eigenen Methode des Wortgleichklanges, einer Art Akkomodation, gelingt es dem Moralisten — streng genommen durch einen «frommen Betrug» —, den Inhalt der göttlichen Tugenden, den er aus der Bibel zusammenfaßt, gewissermaßen in die Gefäße der philosophischen Kardinaltugenden hineinzugießen, nach Art jenes Aufpfropfens, das oben bei der Gerechtigkeit als Bild verwendet wurde. Edler Wein schäumt in etwas weniger edlen Gefäßen, die noch neben brauchbarer Zierde manche Schnörkel an sich tragen und dadurch nicht nur das Ursprungsland verraten, sondern auch den Mangel der Verarbeitung.

³²⁰ De Abr. II, 68 (32 I 624).

Die Beziehungen der *Kardinaltugenden unter sich*. Es ist schon gesagt worden, daß nach den ausdrücklichen Worten unseres Sittenlehrers jede der vier Haupttugenden eine selbständige, von den anderen unterschiedene Tugend ist ³²¹. Die näheren Ausführungen haben dann auch gezeigt, wie jeder einzelnen eine besondere Aufgabe zukommt, sich mit einem eigenen Objekt befaßt. Es ist tatsächlich mehr als nur ein verschiedenes Wissen der einen ungeteilten Tugend. Dies aber schließt nicht aus, daß doch alle eng unter sich verbunden sind. «Verknüpft und verkettet sind die Tugenden untereinander ³²².» Im Handeln Abrahams, Jakobs und Noes zeigt der Tugendlehrer an praktischen Beispielen, wie sich zugleich diese Vierergruppe offenbart ³²³. Sehr schön werden wir belehrt, wie im Gebete alle vier zur Geltung kommen. Das Gebet soll duften von Klugheit, das heißt Kenntnis Gottes und Wahrheit des Glaubens; duften von Mäßigkeit, da der Apostel auch von Eheleuten verlangt, nach Übereinstimmung dem Gebete zu obliegen. Tapferkeit möge das Gebet auszeichnen, damit es durch keine Furcht unterbrochen und durch keine Saumseligkeit vernachlässigt werde. Dann muß nämlich die Absicht zu beten um so fester sein, je mehr Schwierigkeiten uns bedrängen. Gerechtigkeit möge das Flehen beobachten. Hätte Judas sie eingehalten, wäre sein Gebet nicht Sünde geworden. Wann müssen wir uns denn vor ungerechten Werken mehr fernhalten als dann, wenn wir Gottes Gerechtigkeit anflehen ³²⁴? Das ist zugleich ein Beispiel, wie einfach schlicht der Volksredner über die praktische Auswirkung der Kardinaltugenden im Leben des Christen denkt. Das Gebet ist eine Tätigkeit. In dieser Weise sollen ständig die vier Haupttugenden unsern Wandel in der geraden Bahn zu Gott hin führen und vor jedem Irrweg bewahren. Sie sind die greifbare Norm unserer Tätigkeit. Die Verwandtschaft der Tugenden ist auch so zu verstehen, daß in jeder Tugend irgendwie jede andere mitwirkt.

In allen zeigt sich die *Klugheit*. Im Starkmut offenbart sie sich darin, daß man weiß, welches der rechte Zeitpunkt und der günstige Ort für eine planmäßige Verteidigung und Hilfeleistung ist. Ohne Klugheit vermag die Mäßigkeit das Maß nicht zu erkennen, und ebenso ist Gerechtigkeit ohne die Klugheit undenkbar. Ihr kommt es zu, was gerecht ist und ungerecht abzuwägen ³²⁵. Man kann hier auch hinweisen auf die wichtige Rolle der Verstandesbildung überhaupt. — Ebenso gibt es keine Tugend ohne die *Gerechtigkeit*. «Klugheit ohne die Gerechtigkeit schadet ³²⁶.» Wie könnte sie nützlichen Rat erteilen, besäße sie nicht die Gerechtigkeit ³²⁷? Ein Beispiel mehr,

³²¹ Siehe oben S. 100 f. Vgl. auch F. Utz: De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam s. Thomae, S. 37 - 40.

³²² Exp. Lc. V, 63 (32 IV 207); de exc. Sat. I, 57 (ML 16, 1309); de off. I, 129 (ML 16, 61). Dieser Gedanke findet sich bei Cicero de off. I, 15 Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur.

³²³ De off. I, 119 - 121 (ML 16, 58).

³²⁴ De Cain II, 21 (32 I 396).

³²⁵ De off. I, 126. 129; II, 41 f. (ML 16, 60/114).

³²⁶ De Abr. II, 68 (32 I 624).

³²⁷ De off. II, 66 (ML 16, 120).

wie Ambrosius im Gegensatz zur Stoa, für die Stütze der Vernunft Tugenden fordert, da sie allein den Menschen nicht zu leiten vermag. Auch die Tapferkeit ist voll Gerechtigkeit, da sie im Krieg das Vaterland vor Barbaren, daheim die Schwachen und Freunde vor Erpressern schützt ³²⁸. «Sie darf sich aber selbst nicht trauen. Sonst ist sie ohne die Gerechtigkeit nur ein Hebel zum Bösen» ³²⁹, von unerträglicher Überhebung, mehr Herrschaft als Freiheit ³³⁰. Mäßigkeit ist ohne Frömmigkeit, die in rechter Gottesverehrung und gläubigem Geiste besteht, also in der Gerechtigkeit Gottes, nutzlos ³³¹. — *Tapferkeit* darf keineswegs als gering betrachtet werden. Sie ist nicht etwa eine von den übrigen getrennte Tugend, die mit ihnen im Kriege läge. Sie verteidigt aller Tugenden Schmuck und Zier und hütet ihre Entscheidungen ³³². Ihr Durchhalten in allen Schwierigkeiten, die das religiöse Leben mit sich bringt, ihr harter Kampf gegen alles Sündhafte ist Hilfe für jede Anstrengung im Guten. — Wie endlich die *Mäßigkeit* allen anderen Tugenden Ordnung, Maß und Wohlgestalt, wie sie der Seele ausgeglichene Schönheit gibt, die der Anmut des gesunden Körpers gleicht, hat die obige Behandlung dieser Tugend gezeigt.

So kommt es denn, daß, wer eine dieser Tugenden besitzt, alle besitzt ³³³, eine mehr oder weniger größere Vollkommenheit ist dabei immer vorausgesetzt. Ambrosius ist weit entfernt von jener stoischen Ansicht, wonach entweder alle oder keine dieser Tugenden den Menschen zieren. Folgender Ausspruch läßt seine Meinung erkennen: «Wer eine besitzt, besitzt, *wie es scheint, deren mehrere*. Auch die Heiligen ziert die eine Tugendhaftigkeit; doch harrt jener Tugend, die besonders reich sich entfaltet, auch ein reichlicherer Lohn ³³⁴.» Es handelt sich eben nicht um eine bloße Vernunftsbildung, sondern auch um die Angewöhnung des Strebens. Die Entfaltung beider Teile in gegenseitiger Beeinflussung schafft langsam den guten Menschen. Sehr selten besitzt einer wirklich alle diese Tugenden. Es sind die Gerechten, die Gott geglaubt und ihren Glauben auch in guten Werken betätigt haben. Zu diesen zählen die Patriarchen, Propheten, Apostel, Bekenner und Jungfrauen, die Martyrer. Es sind jene, die beim Tode in solch sündeloser Vollkommenheit sind, daß sie sofort in die Herrlichkeit des Himmels eingehen. Die breite Masse bleibt Sünder. Wo nämlich

³²⁸ De off. I, 129 (ML 16, 61).

³²⁹ Ebd. I, 176 (ML 16, 75).

³³⁰ Siehe Anm. 326.

³³¹ Ebd.

³³² De off. I, 192 (ML 16, 80). Über die gleiche Tugend bei Origenes schreibt W. Völker: Origenes, S. 151: «Von den vier Kardinaltugenden ist dem Origenes fraglos die *ἀνδρεία* die wichtigste. Er stellt das gesamte Leben des Frommen unter den Leitgedanken des *ἀγών*, Paulus ist für ihn vor allem der große Streiter.» Teilweise läßt sich das auch von A. sagen. Bedeutender ist ihm die Gerechtigkeit, als die praktische Verwirklichung des Evangeliums und treue Nachfolge des Herrn.

³³³ De parad. 22 (32 I 279) ... in quo aliqua harum quas diximus principalis est virtus, in eo etiam ceterae praesto sint, quia ipsae sibi sunt connexae concretaeque virtutes.

³³⁴ Exp. Lc. V, 63 (32 IV 207).

Klugheit ist, kann immer wieder Bosheit sich finden, und wo Starkmut auch Zorn und wo Mäßigkeit noch gewisse Unmäßigkeit³³⁵. Ambrosius weiß zu gut, daß kein Heiliger vom Himmel hernieder fällt. Darum fordert er ja ständig zur Buße auf, um Verzeihung der Sünden zu erlangen, mahnt unablässig, auf Gottes Barmherzigkeit zu hoffen. Nur wo Gerechtigkeit ist, sagt er, herrscht Eintracht aller Tugenden³³⁶, eben als Zustand der Gotteskindschaft, die durch leichtere Vergehen nicht verloren geht. Der Mangel an klarer Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur läßt auch hier wieder manche Frage unbeantwortet, ob und in welchem Maße durch Verlust der Gerechtigkeit auch die anderen Tugenden verloren gehen und ähnliche.

Nochmals soll hier hingewiesen werden, daß der Bischof bei der Beschreibung der einzelnen Tugenden nicht immer genau den Unterschied den andern gegenüber darlegt, sondern gelegentlich die Funktionen der einen der anderen zuschreibt. So sagt er, indem er die Mäßigkeit behandelt, man müsse bei jedem Tun fragen, was sich nach Person, Zeit und Alter schicke³³⁷. Vorher hat er sich aber klar ausgedrückt; *et temperantia ipsa sine prudentia modum scire non possit*³³⁸. Es zeigt sich eben der Untergrund seiner Vorlage, von der er sich nicht völlig gelöst hat, zumal er für seinen Zweck klassische Unterscheidungen nicht für nötig erachtet.

Wir können indes beim Kirchenvater noch eine neue Einheit der Tugenden feststellen: ihre Verbundenheit in der Gerechtigkeit, sofern wir darunter den Zustand der Gotteskindschaft verstehen. Wo Gerechtigkeit ist, hören wir, herrsche Eintracht aller Tugenden. Sie ist die fruchtbare Mutter der übrigen. Glaube und Gnade sind die unerläßlichen Bedingungen für ihr Gedeihen, die Bedingung für ihre Verdienstlichkeit. Im Glauben also, den Ambrosius selbst das Fundament aller Tugenden nennt, sagen wir es einfacher, im Gnadenleben gründet eine innere Einheit der Tugenden, die wesentlich über jener natürlichen Einheit steht, die er bei den Philosophen dar-

³³⁵ De parad. 18 (32 I, 277). Diese Worte berechtigen indes keineswegs mit Th. Graf die Ansicht zu vertreten, als ob sich Ambrosius zu jener trita veritas, quod omnis virtus expellit vitium in Gegensatz stellte. Ambrosius ist, wie schon wiederholt beurteilt wurde, als Theologe zu verstehen, der weiß, daß der Mensch immer wieder sündigt und fällt. Tugend und gegenteiliges Vergehen sind hier nicht miteinander, sondern nacheinander, als Akte zu erweisen. Durch solche Fehler wird die Tugend als solche noch nicht ausgelöscht. Vgl. Th. Graf: De subiecto psychico virtutum cardinalium, S. 49.

³³⁶ De parad. 18 (32 I 277). Vgl. zu diesen letzten Worten J. E. Niederhuber: Eschatologie, S. 32 ff. Um die Beurteilung der Menschen beim letzten Gerichte verstehen zu können, ist es «unerläßlich notwendig, jene Unterscheidung von drei Menschenklassen wohl zu kennen und zu beachten, welche in sämtlichen Schriften unseres Heiligen mit aller Konsequenz festgehalten wird, die Unterscheidung von Ungläubigen und Gottlosen, von Sündern, die sich selbst wiederum in zwei wesentlich verschiedene Gruppen aussondern, und von Gerechten.» Dies gilt auch für die Beurteilung des Tugendbesitzes. Werden nur die Sünder unter sich erweisen, so werden «die bloß mit leichten oder Schwachheitsfehlern behafteten häufig auch als iusti oder sancti (im weiteren Sinne) der anderen Gruppe (peccatores im engeren Sinne, iniusti) gegenübergestellt.» Ebd. S. 36.

³³⁷ De off. I, 212 (ML 16, 87).

³³⁸ Ebd. I, 129 (ML 16, 61).

gestellt fand. Alle Tugenden strömen aus jener einzigen Quelle, die Jesus Christus selber ist. Durch sein Beispiel wurden sie uns erworben, und fortwährende Betrachtung der Hl. Schrift ist die *conditio sine qua non* zur kräftigen und tieferen Entfaltung derselben. Der Weise oder der Gerechte oder das Nachbild Gottes oder der Heilige ist das lebendige Bild dieser Tugendfülle, herausgewachsen aus dem Quellgrund der heiligmachenden Gnade. Haben wir oft schon das Vorbild des Origenes erwähnt, so ist es auch hier wiederum anzuführen. W. Völker schreibt nämlich zusammenfassend über den Alexandriner: «Fragt man, worin Origenes überall Tugenden erblickt, die ein Vollkommener besitzen muß, so kann man drei Gruppen unterscheiden, die deutlich die mancherlei Einflüsse erkennen lassen, die auf ihn gewirkt haben. Da bilden zunächst die für den Pneumatiker gültigen Weisungen der Bergpredigt und die mancherlei Gebote in den Tugend- und Lasterkatalogen eine Norm, sodann die vier griechischen Kardinaltugenden und endlich das stoische Ideal der *ἀπάθεια*. Diese verschiedenen Welten werden aber nicht äußerlich nebeneinandergestellt, sondern von der Bibel her gestaltet³³⁹.» Das ist die wahre Quelle der Tugendlehre unseres Sittenpredigers, die Schrift mit ihrem Gotteswort. Sie bestimmt sein Denken, das nicht begrifflich abstrakt ist, sondern anschaulich konkret.

Es ist zweifellos, daß die Arbeit des Kirchenlehrers von Mailand in der Tugendlehre eine bedeutsame ist, auch wenn nach unserem Denken, das noch vielfach größere Klarheit wünschte, manches weniger gründlich dargelegt wurde. Gerade diese zum Teil sorglose Unbestimmtheit und Ungenauigkeit gehört zu Ambrosius. Das schlichte Volk hat sicher den Prediger verstanden. Im ganzen gesehen finden wir auch hier eine Einheitlichkeit der Lehre, wie sie schon im dogmatischen Teil konstatiert wurde. In zwei Sätzen ist der Inhalt aller Tugenden zusammengefaßt: Loslösung vom Irdischen — Verbindung mit Christus.

³³⁹ Origenes, S. 150.

III. TEIL

Die Kraft

Christus, das sittliche Vorbild

Immer wieder stand im Verlaufe dieser Darlegungen Christus, der Gottmensch, der Erlöser, im Mittelpunkt. Wenn wir gut darauf achten, ist es gerade dann, wenn entscheidende Momente in der Tugendlehre des Bischofs zur Sprache kommen. Christus steht sowohl am Anfang, wie im Höhepunkt jeder Tugend. Und dies durch seine dreifache Offenbarung. Durch die Menschwerdung, die *Offenbarung im Fleische*, stellt Christus in liebender Herablassung den Zustand der Urgnade, der Versöhnung mit Gott wieder her. Glaube und Taufe geben allen die Möglichkeit, an Christus selbst Anteil zu haben durch das geheimnisvolle Absterben und Auferstehen mit dem Herrn. In der Überwindung der Knechtschaft des Teufels ist die Urbedingung der moralischen Besserung geschaffen, in der Rechtfertigung die Loslösung vom Gottwidrigen begonnen und die Verbindung mit Gott eingeleitet. Ferner zeigt uns Christus in seinem Erdenwandel, als das Vorbild und Beispiel im praktischen Leben, Art und Weise unserer Lebensgestaltung. In der Hl. Schrift, der *Offenbarung im Worte*, belehrt der Herr jeden Menschen in den ewigen Wahrheiten und unterweist den Geist und erleuchtet ihn, indem er ihn befreit von der Finsternis des Irrtums und des leeren Wahns und ihn hingeleitet zur Sonne des ewigen Lichtes. Ohne diese Führung des kündenden Gotteswortes bleibt der Pfad der Weisheit für immer verschlossen und der Tugendweg verborgen. Und endlich ist Christus in der *Offenbarung der Gnade* die unerläßliche Kraft, die Erkenntnisse und Forderungen des neuen Lebens in die Tat umzusetzen, dem Herrn Jesus nach Möglichkeit in seinen Fußspuren nachzufolgen. In der fortwährenden Hilfe dieses übernatürlichen Beistandes wächst der vormalige Sklave der Sünde heran zum reifen Mannesalter Christi. — In dieser dreifachen Offenbarung holt der Herr Jesus den Menschen von den verlorenen Wüstenwegen niedriger Sinnenslust weg und schenkt ihm die Freiheit königlicher Christusverbundenheit. Er gestaltet und formt — immer unter Mitwirkung des Menschen — in wunderbar verborgener Weise in reicher Fülle und Schönheit sein eigenes Bildnis in

ihm, so daß am Tage des Gerichtes der ewige Richter sich selbst wieder schaut in seiner Schöpfung¹. Christliche Lebensgestaltung, konkret gesprochen, Tugendübung, wird schließlich nichts anderes als Gestaltung Christi in jedem Erlösten. Diese Tatsachen legen es nahe, zum Abschluß noch das zu erwägen, was man das Moralprinzip zu nennen pflegt.

Schon einmal wurde diese Frage bei Ambrosius behandelt. M. Badura spricht in seiner Morallehre davon. Er drückt die Ansicht aus im Titel des zweiten Paragraphen: «Das ad imaginem Dei: die Gottebenbildlichkeit der Seele, als ethisches Prinzip².» Diese Lehre kann indes nicht recht befriedigen. Man muß freilich zugestehen, daß Ambrosius häufig vom Menschen als dem Abbild Gottes spricht und daß es verschiedene Stellen gibt, die uns ermahnen, aus dem Bewußtsein heraus unser Leben zu gestalten, daß wir ad imaginem Dei geschaffen sind. Zusammenfassend schreibt M. Badura: «In der Erreichung der Gottebenbildlichkeit ist uns eine sittliche Aufgabe auferlegt worden: wir sollen die Gottebenbildlichkeit gewissenhaft zu bewahren suchen und auf der Hut sein, sie durch die Sünde nicht zu zerstören. Nicht nur das: auch eine positive Pflicht wird uns auferlegt. Auf der Grundlage der wiederhergestellten Gottähnlichkeit (Heilsgnade Christi), sollen wir durch die Gnade Christi als Kindschaftsgnade weiterbauen, diesen neuen Menschen sollen wir weiter bilden und ihn immer mehr Gott und Christus ähnlich zu machen bestrebt sein³.» Diesen Worten kann man nur zustimmen. Es wurde oben S. 91 dargelegt, wie wir durch die Tugend dieses Ebenbild Gottes in uns wieder herstellen sollen. Um in der Frage Klarheit zu haben, möge kurz der Begriff Moralprinzip erörtert werden. Prinzip ist das, woraus etwas in irgendeiner Weise hervorgeht. Sittliches Prinzip muß demnach etwas sein, das die sittlichen Handlungen des Menschen ermöglicht, aus dem sie hervorfleßen, hervorwachsen wie aus einer Wurzel. Es muß in sich die Kraft bergen, den Menschen umzugestalten. Bei allen Fragen des Lebens kann man darauf zurückkehren, da es Ausgangspunkt der Handlungen ist⁴. In der Sittlichkeitslehre des hl. Ambrosius ist das letztlich *Christus*. Woher kennen wir denn Maß und Gestalt des Abbildes in uns? Wer gibt die Möglichkeit und die Kraft, es in uns zu formen und in die Wirklichkeit umzusetzen? Das Abbild Gottes in uns ist *Frucht* des Sittlichkeitsprinzips. Hinter diesem Gottesbilde in uns steht der Gottmensch Jesus Christus. Ent-

¹ De fide V, 175 (ML 16, 683) ... si per omnia quantum capere possumus, ad eius imaginem similitudinemque vivamus. — Eine zeitgemäße Mahnung finden wir in folgenden nach seiner Zeit geprägten Worten für jene, die sich schminken: «Ein großer Frevel wäre es zu glauben, daß ein Mensch dich besser malen könne als Gott. Schlimm wäre es, wenn Gott von dir sagen müßte: Das sind nicht meine Farben, die ich sehe, nicht mein Bild, das ich schaue, nicht das Antlitz, das ich geformt habe. Fort damit, es ist nicht mein! Geh zu dem, der dich gemalt hat, mit ihm halte es, von ihm laß dich entlöhnen, dem du zu verdienen gegeben hast! Was willst du antworten?» Ex. VI, 47 (32 I 238).

² Grundsätze, S. 9.

³ Ebd. S. 12.

⁴ Vgl. G. Staffebach: Die Vereinigung mit Christus, S. 37.

fernt man ihn aus der Moral unseres Kirchenlehrers, dann fällt alles dahin, dann liegt der Mensch wiederum in seinem elenden Sündenzustand, gefangen in Teufels Ketten. — Erwägen wir dazu den Vergleich einer Statue! Nicht so, wie sie das Ziel des Künstlers in der Ausführung ist, ist sie Prinzip, es müßte denn etwas sich selbst Prinzip sein, sondern insofern sie als Gedanke, als Idee in seinem Geiste Wirklichkeit hat. Auf dieses Bild geht er immer wieder zurück und findet in ihm die Richtlinien für all sein Schaffen. Erst dann ist sein Mühen zur Ruhe gekommen, wenn er entdeckt hat, daß sein Werk ein treues Abbild seines Geistbildes geworden ist.

So ergeht es mit dem Abbilde Gottes. Was versteht der Sittenlehrer unter dem Begriff *ad imaginem Dei*? Eben ein Abbild, etwas, das nach dem Gedanken eines anderen geschaffen ist, das Form und Gestalt erlangt vom Urbild, von dem, das nicht *ad imaginem* ist, sondern das selbst *imago* ist. *Imago* aber ist Christus, *ad imaginem* ist der Mensch, weil er nur Gott ähnlich, nicht Gott selber ist. *Ad imaginem* ist die Gottebenbildlichkeit im Menschen. Es ergibt sich somit, daß Christus der Quellgrund unseres Handelns ist, nicht nur als Vorbild, sondern auch als die nötige Kraft, das Abbild in uns zu gestalten. M. Badura schreibt denn auch: «Christus, das *imago Dei*, ist es, nach dessen Ähnlichkeit wir hier auf Erden durch den Glauben, dem Evangelium folgend, streben sollen⁵.» Also ist für den Menschen das *imago*, Christus selbst entscheidend, nicht das *ad imaginem*, weil eben nur durch Christus sein Bild in uns Wirklichkeit wird.

Noch eine andere Überlegung führt dazu, dieses Prinzip der Gottebenbildlichkeit abzulehnen. Wie nach der Schrift, so läßt sich auch nach dem Bischof von Mailand die Menschheit in verschiedene Perioden einteilen. Es sind heilsgeschichtliche Zeitalter. Zuerst stehen die Kinder Adams unter dem Naturgesetz, dann folgt das Joch des mosaischen Gesetzes, und schließlich erfüllt sich die Zeit der Gnade. Oben haben wir nun gesehen, daß weder das Naturgesetz noch die Anordnungen des Alten Testaments in sich genommen von Wert sind⁶. Besonders das jüdische Gesetz schreibt nur viel vor, offenbart um so mehr die Sünde, aber spendet nicht die notwendige Kraft, in Tat und Wahrheit die Forderungen zu erfüllen. Es ist in sich toter Buchstabe. Infolge der Verderbtheit der menschlichen Natur als Prinzip unbrauchbar. Christus erst ist es, der den Menschen die Möglichkeit bringt, all die Gebote und Gesetze zu verwirklichen, weil er der Weg ist, die Wahrheit und das Leben. Eitel und gleich einem Spinnweben ist alles, was der Mensch nicht aufbaut auf dem Fundamente Christi⁷. Ambrosius führt so sehr all unser Tun und Lassen auf Christus, den Herrn Jesus, zurück, kommt immer und immer wieder auf ihn zu sprechen, daß solche

⁵ Grundsätze, S. 14.

⁶ Siehe oben S. 78. Vgl. hiezu G. Staffebach: Die Vereinigung mit Christus, S. 16 ff.: Die vopaulinischen Moralprinzipien bei Paulus. — Mit dem Unterschied, daß Ambrosius mehr noch das in den Synoptikern greifbar nahe Vorbild des Herrn betont, herrscht eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Völkerapostel.

⁷ Expl. Ps. 38, 35 (64, 210).

Einstellung nicht unberücksichtigt gelassen werden kann. Sein Schriftwerk könnte man in das eine Wort zusammenfassen: durch Christus Jesus.

Ein anderes Moralprinzip wurde noch von P. Ewald aufgestellt. Er spricht von einem «stoischen Prinzip bei Ambrosius» und meint dabei die Tugend⁸. Es ist aber bei seiner einseitigen Beurteilung des Pflichtenbuches und nach den obigen Ausführungen nicht nötig, sich weiter mit dieser Ansicht auseinanderzusetzen. Es ist zu offensichtlich, daß beim Bischof die Tugend nur ein Mittel ist und nicht in sich ein Ziel und ohne Christus gar nicht zu verwirklichen.

Gegenüber dem Moralprinzip der Gottebenbildlichkeit soll im folgenden aus Ambrosius selbst *Christus* als Moralprinzip dargetan werden. Einige Wiederholungen werden dabei unvermeidlich sein.

Der Zweck der Menschwerdung

Das große Anliegen unseres Seelsorgers besteht darin, seinen Gläubigen den Weg zur wahren Seligkeit zu zeigen, sie auf diesem Weg auch zu führen. Es ist kein leichter Weg. Er fordert Überwindung der sinnlichen Welt, volle Absage an die Sünde und ganze Hingabe an den Herrn. Die Leitsätze verkündet uns die Bergpredigt. Wegspruch ist: Selig die Armen im Geiste. Das Armsein im Geiste ist Trennung von jeder diesseitigen Bindung. Aber sie ist selig, diese Einstellung. Sie ist Reichtum, weil darin die Armut Christi verborgen liegt. Da findet sich der erste Anfang der Tugenden, der Seligkeit, in der Armut Christi. Wenn vielleicht einer zweifelnd fragt: wie, reich in der Armut Christi? so gibt Ambrosius mit dem Apostel die Antwort, daß der Herr Jesus arm geworden ist, da er reich war, damit ihr durch seine Armut reich würdet. Es wird Wasser mit Wonne aus den Quellen des Heils fließen⁹. Dieses Heil ist Christus. Wer ihm anhängt, verliert, was sein ist, und empfängt, was ewig ist¹⁰. Anfang und Ende des Heiles ist Christus¹¹. Christi Armut ist unser Heil! Knechtsgestalt hat er angenommen, verzichtend auf den äußeren Glanz der Gottherrlichkeit und wurde Mensch. In similitudinem hominum factus, non in similitudinem carnis, sed in similitudinem hominum peccatorum; omnis enim homo sub peccato¹².

Und wozu diese Armut? Das Wort ist Fleisch geworden, um uns alles zu sein. Fleisch ist es geworden, um das Fleisch zu erhalten, Wasser ist es geworden, um das

⁸ Vgl. P. Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei A., S. 32 f.

⁹ Expl. Ps. 40, 5 (64, 233) haec sunt divitiae simplicitatis, in quibus est Christi preciosa paupertas. Est et in moribus paupertas bona, unde et dominus dixit: beati pauperes spiritu. Ebd. Ps. 43, 93 (64, 327).

¹⁰ Exp. Ps. 118 s. 11, 6 (62, 236).

¹¹ Ep. 70, 5 (ML 16, 1235).

¹² Expl. Ps. 43, 78 (64, 317).

Wasser des Haders mit seiner Gnade zu mildern und die Bitterkeit der Gottferne zu beseitigen¹³. Herabgestiegen ist der Herr Jesus, der Sohn Gottes, um uns alle Sünden zu verzeihen, um uns aus Sumpf und Schmutz dieser Welt und auch aus dem Leib des Todes herauszureißen und um die Schritte unseres Geistes in seinem Fleische zu festigen, damit wir im Worte Gottes bestärkt und freigesprochen durch das Kreuz des Herrenleibes nicht mehr in der Schandtät des Lasters wandeln, sondern in der Verzeihung der Sünden¹⁴. Die Armut ist gestorben für die Sünden der Menschen, um täglich die Sünden des Volkes loszukaufen¹⁵, um auch dem leiblichen Tod ein Ende zu bereiten¹⁶. Sie holte die Heidenvölker aus der Verwirrung heraus. Der Herr kam zu jenen, die niedergebeugt — humiliati — aufgerichtet werden mußten¹⁷. Er litt, damit jegliche Lockung des Irrtums ersterbe¹⁸. Er trinkt den Kelch des Leidens, um unseren Durst nach der Welt zu bezähmen¹⁹. Zum Bilde kommt das Bild, damit wir im Bilde wandeln²⁰. Er nimmt aus dem Unsrigen, um uns von dem Seinigen zu geben, um über unsere Natur hinaus zu wirken²¹. Er kommt, uns den Weg zur Seligkeit zu bereiten²², zu Erben des Heiles und des Lebens zu machen²³. Kurz: Christus hat sich entäußert, um sich mir zu verinnern²⁴. Diese wenigen Punkte, die sich leicht vermehren ließen, zeigen, wie sehr der Herr Jesus Zentrum unseres Lebens geworden ist. Der Grund seines Kommens ist niemand anders als der Mensch. Von diesem Momente an erst, da der Mensch mit dem Heil, mit Christus durch die Taufe und die Einführung in die göttlichen Geheimnisse in Kontakt gekommen ist, wird ein Gott gefälliges Leben möglich, kann der Sünder doch noch sein Ziel erreichen. Darum läßt auch Ambrosius das Alte Testament ganz im Neuen aufstrahlen. Unter Führung Christi sind auch die Patriarchen und Propheten zu Tugendbildern geworden; denn Christus spricht im Alten Bunde wie im Neuen²⁵. Durch die Rechtfertigung ist die hemmende

¹³ Expl. Ps. 45, 4 (64, 332) ... omnia nobis factum est dei verbum ...

¹⁴ Ebd. Ps. 39, 2 (64, 215); exp. Ps. 118 s. 5, 26 (62, 95) creatus est, ut redimeret creaturas, homo factus est, ut homines a morte perpetua liberaret. creatus est, ut vias mihi demonstraret aeternas, quibus homo redire possit ad dei regnum. Ebd. s. 18, 42 (62, 420).

¹⁵ Exp. Lc. X, 8 (32 IV 458); ep. 39, 8 (ML 16, 1101); de Iac. I, 18 (32 II 16).

¹⁶ Exp. Lc. VIII, 26 (32 IV 404) ille (Enoch) enim raptus est ut evaderet, Christus ut destrueret inmolatus est.

¹⁷ Exp. Ps. 118 s. 2, 20 (62, 32).

¹⁸ De interpell. Iob III, 29 (32 II 266).

¹⁹ De Sp. S. I, 165 (ML 16, 742). Mit diesen Gedanken steht in Zusammenhang, daß der Herr kam, um uns aus dem Lande Ägypten zu befreien, de Abr. II, 65 (32 I 621).

²⁰ Expl. Ps. 38, 24 (64, 202).

²¹ De incar. 54 (ML 16, 832).

²² De fide III, 50 (ML 16, 600).

²³ De Noe 35 (32 I 435); exp. Ps. 118 s. 3, 8 (62, 45).

²⁴ De inst. virg. 6 (ML 16, 307).

²⁵ Vgl. J. Kellner: Erklärer des A. T., S. 57 f. Ambrosius wiederholt dabei nur, was vor ihm schon Origenes gesagt hatte. Siehe H. v. Balthasar: Origenes, S. 179: Das Endgültige im Vorläufigen.

Macht der Tugendübung gebrochen, Satan und die Sünde vernichtet, die neue Macht, Christus, kann ihre Wirkung entfalten. Da dies durch die Armut und Verdemütigung Christi geschieht, beginnt ebenso der Tugendweg des Menschen in Armut und Verdemütigung.

Aus dieser Auffassung heraus wird es klar, daß nun der erlöste Mensch in seinem Vollkommenheitsstreben — ein anderes Streben gibt es nicht — auf gar nichts anderes zu schauen hat als auf das Ideal, das vom Himmel hernieder gestiegen ist. Das ist sein hoher Beruf, Christus werden, der ihm allein echtes Glück bringen kann. Für alle Stände und Volksschichten kennt er mehr oder weniger nur ein Ideal: die möglichst buchstäbliche Nachfolge des Herrn. Der Seelsorger ist trotz seines realen und praktischen Sinnes etwas extrem. Er kann nicht recht abwägen, unterscheiden, vor- und nachgeben. Mit der gleichen Heftigkeit, wie er alle Philosophie verurteilt, alle Häretiker in der Gesamtheit aufs schärfste ankreidet, kühn und kompromißlos selbst den Kaisern gegenüber den Glauben und die Rechte der Kirche verteidigt, fordert er straffe Nachahmung des göttlichen Vorbildes für jedermann, der sich Christ nennen will. In bezaubernden Worten weiß er freilich sein Ideal zu schildern. Der Heilige strebt nur nach dem Heil, das Christus ist²⁶. Aus Christus fließt die gesamte sittliche Ordnung²⁷.

Die Einheit des Fleisches

Christus steht am Anfang des neuen Zeitalters der Gnade. Damit auch am Beginn jeden Christenlebens. «Und zu dieser Jahreszeit wird auch das Pascha des Herrn gefeiert, das heißt der Übergang der Seele vom Sündenleben zur Tugend, von den Leidenschaften des Fleisches zur Gnade und zur Enthaltensamkeit des Geistes, vom Sauerteig der Bosheit und Verderbtheit zur Wahrheit und Lauterkeit²⁸.» Ambrosius spricht hier von der Taufe und deren Wirkung im Innern der Seele. Es ist die subjektive Aneignung der Erlösungsfrüchte Christi. Damit ist Christus der Anfang der Wege des Herrn zur Vollbringung seiner Werke. Durch ihn soll das Menschengeschlecht lernen, die Wege des Herrn zu gehen, die Werke Gottes zu vollführen²⁹. Er ist der Anfang aller jener, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, denn eadem in illo corporis veritas, quae in nobis: sed tamen et primogenitus ex mortuis dicitur, quia primus resurrexit: et primitiae: quia sanctior omnibus fructibus, qui etiam

²⁶ Exp. Ps. 118 s. 11, 4 (62, 234).

²⁷ De Isaac 22 (32 I 657) ... sublato pariete maceriae solutae sint in carne hominis inimicitiae et facta sint utraque unum in figura per Isaac, in veritate per Christum, meritoque postea pura aqua in eo puteo sit reperta tamquam doctrina moralis utilis ad hauriendum. Dort also ist die wahre Sittenlehre zu treffen, wo Christus gewirkt hat.

²⁸ Ex. I, 14 (32 I 12).

²⁹ Ebd. I, 15 (32 I 13).

ceteros consortii sui fructus sanctificavit³⁰. Durch sein irdisches Leben, als einer wie wir, hat dieser Anfang alles auf sich genommen und erlebt, was irgendwie den Menschen auf ihrem Wege zur Vollkommenheit beschwerlich und hinderlich erscheint oder fördernd ihm mithilft³¹.

Die Stelle, die lateinisch angeführt wurde, zeigt, wie Ambrosius die Einheit des Menschengeschlechtes sehr genau auffaßt. In Adam sah Gott alle Menschen voraus. «Vorher schon», spricht der Prediger die Gläubigen an, «bist du in Adam und Eva gefallen. Du bist entblößt worden, hast dich mit Feigenblättern umhüllt, weil du dich schämtest, hast dich verborgen vor dem Anblick Gottes, weil du errötetest, so daß Gott zu dir sprach: Adam, wo bist du? Da er so zu Adam redet, spricht er zu dir; Adam heißt nämlich auf lateinisch homo, also: Mensch, wo bist du³²?» Durch die Sünde Adams ist denn auch alles Fleisch besudelt und die Menschennatur geschwächt worden. Da nun Christus Mensch wird und gleich dem Fleische, wird auch alles Fleisch, wird die gefallene Natur, wunderbar heimgesucht. In illa carne Christi, per consortium eiusdem naturae, caro omnis humani generis honorata est. Wie nämlich Christus unseres Fleisches teilhaftig wurde, so sind auch wir im verklärten Christus bereits im Himmel³³. Kraft dieser Einheit mit dem Herrenleib, strömt nun alles, was immer er auf sich nahm, irgendwie auf jeden Leib über. Adam schon hätte seine Güter der Nachwelt mitteilen sollen. An seine Stelle tritt der neue Adam. Das Gut nämlich, das Christus brachte, geht von ihm über auf die Gemeinschaft. In seinem Fleische hat er die Natur allen menschlichen Fleisches bezähmt³⁴. Die geistige Einheit mit dem Herrn ist freilich die notwendige Voraussetzung. Die unglücklichen Juden sind das Beispiel, die das Gesetz immer noch beobachteten, ohne Nutzen davonzutragen. Es fehlt ihnen der wahre Geist. Ein einzigartiger Tausch findet in der Menschwerdung statt. Herabsteigend nimmt der Herr unsere menschliche Natur an und hebt sie empor zur Anteilnahme an der göttlichen Natur. Sein Fleisch wird allen Unterpfand des Heiles³⁵.

Ohne Unterlaß betont nun der Prediger, wie der Herr in seinem Leibe vor allem die Sünde, die Leidenschaften und Regungen ertötet hat. «Wie er Fluch geworden ist,

³⁰ Ep. 35, 11 (ML 16, 1080).

³¹ Jede Art Sünde ist dabei immer ausgenommen; denn der Herr ist heilig vor jedem Geschöpf, auch der Menschheit nach, die er angenommen hat. Er allein ist sündelos, er allein unvergänglich. Ex. I, 15 (32 I 13).

³² Exp. Ps. 118 s. I, 15 (62, 15).

³³ Ep. 76, 8 (ML 16, 1261).

³⁴ De fide V, 176 (ML 16, 683); exp. Lc. II, 91 (32 IV 94) si pro nobis Christus lavit, immo nos in corpore suo lavit, quanto magis nos nostra delicta lavare debemus? und weiter ebd.: einer tauchte hinab (ins Taufbad), doch alle hob er daraus; einer stieg hinab, damit wir alle heraufsteigen. ... uno momento in uno corpore deus fraudem vetusti erroris abolevit...

³⁵ De fide V, 179 (ML 16, 684); siehe auch oben S. 45-47; ebenso F.H. Dudden: The life, vol. II S. 610-611 The Theory of the Mystical Incorporation of Humanity in Christ.

um unsere Sünden auszutilgen, Mensch, um seine Schwächen zu entfernen, so ist er Schmach geworden, um die Schmach aller zu vernichten³⁶.» Darin habe ich den Nutzen, daß *er* meinen Schmerz auf sich nahm. Er empfand Schmerz für mich, er, der für sich nichts zu beweinen hatte. Er übernahm meine Traurigkeit, um mir seine Freude zu schenken³⁷. Er mußte die Traurigkeit auf sich nehmen, um sie so zu *besiegen*, nicht einfach, um sie auszuschließen³⁸. Hier liegt der Schlüssel für das geduldige Ertragen aller Not. Der Herr hat sie nicht aus der Welt geschafft, weder die geistige noch die leibliche. Jetzt aber gelingt es ihr nicht mehr, den Menschen völlig zu unterjochen, weil einer all ihren Anstürmen und all ihrem Drängen standgehalten hat. Alle, die es mit ihm halten, vermögen es ebenfalls in ihm. Jetzt sind wir in unseren Schwierigkeiten nicht mehr allein, weil das Vorbild selber alles durchkostete. Wenn wir fasten, hat er vor uns gefastet, und wenn wir um seines Namens willen Unbilden ertragen, hat er sie vorher für unsere Erlösung ausgestanden. Seinen Leib setzte er der Geißelung aus und seine Wangen den Schlägen. Er bestieg das Kreuz, um uns zu belehren, daß der Tod nicht zu fürchten sei³⁹. Er stand vor Gericht, damit wir uns nicht mehr schämen⁴⁰, trägt das Kreuz, damit ich nicht zweifle, es zu tragen⁴¹. Er duldet Durst, wurde geschlagen, nahm jegliche Schwachheit des Fleisches auf sich⁴². Er wurde versucht⁴³ und nahm vor uns den Kampf auf sich⁴⁴. Und wiederum, er hat die Begierlichkeit nicht weggeschnitten, sondern macht, daß wir ihr nicht dienen⁴⁵. Es ist mit allen Dingen, die dem Menschen Kummer und Leiden verursachen, wie mit dem größten leiblichen Übel, dem Tode. Durch die Auferstehung hat ihn der Herr mit all seinen Ursachen für immer überwunden. Fürderhin darf der Mensch nicht mehr kleinlaut den Kampf um die Tugend aufgeben, etwa mit der Ausrede: ich kann nicht mehr. Es wird immer wieder gehen, weil das Fleisch es schon einmal durchlebt hat.

Dieses Erfahren und Durchleben gilt nicht nur für Widerwärtiges, sondern ebenso für das Gute, die Tugend. Als von den eingegossenen Tugenden die Rede war, wurde schon gezeigt, wie sie von Christus, der sich ihrer in seinem Leibe unterzog, auf alle

³⁶ Exp. Ps. 118 s. 5, 42 (62, 106).

³⁷ Exp. Lc. X, 56 (32 IV 477) ...et vestigiis nostris descendit usque ad mortis aerumnam, ut nos suis vestigiis revocaret ad vitam.

³⁸ Ebd.; ferner ebd. X, 57. Dasselbe gilt vom Tode: ...mortem vincere disceremus in Christo et quod est amplius quemadmodum futurae mortis maestitiam vinceremus, quomodo enim te imitemur, domine Iesu, nisi sequeremur ut hominem, nisi mortuum crederemus, nisi vulnera vidissemus?

³⁹ Exp. Ps. 118 s. 5, 26 (62, 96).

⁴⁰ Ebd. s. 3, 42 (62, 64).

⁴¹ Ebd. s. 22, 34 (62, 505).

⁴² Ebd. s. 5, 4 (62, 84).

⁴³ Ep. 63, 15 (ML 16, 1193).

⁴⁴ De Hel. et ie. 1 (32 II 411).

⁴⁵ De Iac. I, 2 (32 II 4).

Menschen übergehen. Wenn aber der Seelsorger gerade in diesen Dingen, die der Mensch von Natur aus flieht, mehr auf Christus zu sprechen kommt, so will er eben die heilsame Wirkung für alle Menschen erzieherisch verwerten. Dadurch auch erwerben wir uns besonders viele Verdienste. Gerade hier zeigt sich, wie sehr Christus Prinzip unseres Tuns ist. Als Mensch geht der Herr uns voran, sonst vermöchten wir ihm nicht zu folgen.

Die Macht des Wortes

Unmittelbar offenbart sich Christus jedem im Gotteswort der Hl. Schrift. Sie wendet sich hauptsächlich an den Verstand. Der Herr erscheint in ihm als der große *Lehrer*. Er kam uns zu belehren, weil er will, daß wir seine Nachahmer seien ⁴⁶. Der Sittenlehrer lehnt energisch alles ab, was der Gottmensch nicht gelehrt hat ⁴⁷. Er weiß, daß es Jesus selbst ist, der uns die Augen öffnen muß, um derlei auch zu sehen. Sonst sähe niemand ⁴⁸. Er öffnet das menschliche Ohr, um die Geheimnisse zu verstehen ⁴⁹, unterweist uns, wie wir in den Versuchungen Widerstand leisten und dem Willen des Teufels nicht nachgeben sollen ⁵⁰. Die Evangelisten beschreiben uns daher seine Tugendwerke, um uns in der Nachahmung zu festigen ⁵¹. Der Gerechte verlangt deshalb aus ganzem Herzen darnach, vom Herrn unterwiesen zu werden; denn einer ist der Lehrer, wie Christus sagt. Nicht jener ist deshalb selig, den der Mensch unterweist, sondern «wen du unterweist, o Herr» ⁵².

Diese Unterweisung wird für alle das wahre *Licht*, das leuchtet in der Finsternis dieser Welt und dem Menschen den geraden Weg zeigt. In diesem Licht wird er selbst Licht, selbst leuchtend in der Schönheit seiner reinen Seele. Sein Kommen ist uns Erleuchtung, um die Tiefen der himmlischen Gebote zu erfassen ⁵³. Kein Weg ist gut,

⁴⁶ Exp. Ps. 118 s. 8, 6 (62, 151) meritoque imitatores nos sui esse volens ait: nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam. Wie wörtlich Ambrosius diese Nachfolge fordert, haben wir oben, bei der Behandlung der Gerechtigkeit gesehen.

⁴⁷ De virginit. 28 (ML 16, 273).

⁴⁸ Exp. Ps. 118 s. 3, 23 (62, 54).

⁴⁹ Expl. Ps. 61, 34 (64, 397).

⁵⁰ De Cain I, 16 (32 I 353). Wenn oben S. 83 die Rede davon war, wie das Werden eines Tugendbeispiels dargestellt werden soll, so haben wir hier ein Vorbild an Christus selbst.

⁵¹ Exp. Lc. V, 4 (32 IV 180).

⁵² Exp. Ps. 118 s. 4, 11 (62, 73). Es ist hier wiederum darauf hinzuweisen, daß sich die Belehrung Christi durch die Hl. Schrift durchaus auf jene Kenntnisse beschränkt, die für das praktische Leben, für eine reiche Entfaltung des Tugendlebens, nötig ist. Ebd. s. 10, 39 (62, 226) beatus autem qui in lege domini die ac nocte meditatur. sed qui meditatur in lege eruditur in lege et quem lex erudierit dominus eruditur, qui locutus est legem.

⁵³ Ebd. s. 5, 31 (62, 99) Inflamavit cor tuum, ut comprehendas quae mandatorum caelestium ratio, quae animae substantia, quae vitae futurae gratia, in quo statu posthaec erimus. Ebd. s. 8, 51 (62, 182); ebd. s. 2, 11 (62, 26).

den nicht Christus durch seinen Besuch erleuchtet ⁵⁴. Jeder aber, dem Christus beisteht, wirkt im Lichte Gottes. Und wiederum fleht der Christusfreund voll innigen Verlangens: «O daß doch, Herr Jesus, mein Geist vom Tau deines Regens befruchtet, aufsproßte ⁵⁵!» In schroffem Gegensatz zu dieser herrlichen Lichtfülle, die den Jünger des Herrn verklärt, steht die Weisheit dieser Welt als Nacht und Finsternis des Unglaubens und der Sünde. Wer immer umstrickt ist von den Eitelkeiten dieser Welt, vermag unmöglich in den Besitz der göttlichen Wahrheit zu gelangen ⁵⁶. Es offenbart sich hierin neuerdings der Kontrast zwischen Christus, Licht, Herrlichkeit und Teufel, Nacht, Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, guter Tat und Sünde, zwischen Reich Christi und Reich Satans.

«Sinnig beleuchtet der Herr alsbald nach Beendigung seiner Lehrunterweisungen die praktische Ausführung ihrer Normen. Denn sogleich übergibt man ihm den Knecht eines heidnischen Hauptmannes, daß er geheilt würde ⁵⁷.» Der Lehrer wird für alle zum lebendigen *Vorbild* und *Beispiel*. Er ließ es nicht beim Worte bewenden, die Tat soll seine Lehre bestätigen. Wir sollen *sehen*, wie unser Leben Gestalt annehmen muß. Christus selbst zeigt uns, wie aus uns sein Abbild werden muß. Woher wollten wir es sonst wissen? Es gibt nur einen Herrn Jesus, durch den alles wurde, und wir werden durch ihn. Deshalb kam er, damit wir in seinem Beispiel die schlichten Sitten und sein Verhalten kennenlernen ⁵⁸. Es mögen hier einige Proben folgen, wie Ambrosius das Leben Christi in seiner Unterweisung verwertet ⁵⁹. «Und er brachte die Nacht im Gebet mit Gott zu. Ein Beispiel wird dir vorgestellt, eine Norm vorgezeichnet, der du nacheifern sollst. Denn was mußt du nicht zu deinem Heile tun, wenn Christus für dich die Nacht im Gebete zubringt ⁶⁰.» Der unglückliche Judas ist dem Bischof ein Hinweis, daß Christus, der die menschliche Schwäche angenommen hat, uns zum Vorbild auch das Los der menschlichen Schwäche nicht verschmäht. «Er wollte verlassen, wollte verraten, wollte von seinen Aposteln ausgeliefert werden, damit auch du vom Freunde verlassen, vom Freunde verraten, gelassen es ertragest, daß dein Urteil sich irrte, dein Wohltun vergeudet war ⁶¹.» Die Selbstentäußerung Christi ist eine Norm für uns, uns vom Vermögen zu entäußern, und sie ist auch der Grund, daß wir uns nicht zu schämen brauchen, wenn wir etwa ob der

⁵⁴ Ebd. s. 21, 24 (62, 488); ebd. s. 7, 33 (62, 146). Wenn unsere Werke leuchten, dann ist das ein Zeichen, daß wir im Lichte Gottes wirken.

⁵⁵ Exp. Lc. VII, 16 (32 IV 289).

⁵⁶ Ebd. II, 3 (32 IV 43).

⁵⁷ Ebd. V, 83 (32 IV 214).

⁵⁸ Exp. Ps. 118 s. 20, 57 (62, 473).

⁵⁹ Exp. Lc. V, 42 (32 IV 198) oboedientiae magister ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.

⁶⁰ Ebd. V, 43 (32 IV 198).

⁶¹ Ebd. V, 45 (32 IV 199). Es ist hier freilich nicht daran zu denken, als ob Ambrosius lehren würde, Christus hätte sich getäuscht.

vielen Spenden aus Reichen Arme geworden sind ⁶². Diese gleiche Selbstentäußerung ist aber deshalb so wichtig, weil sie für alle Vorbild ist, demütig und bescheiden zu werden und zu sein. Gerade in Christus hat die Demut das Lob einer Tugend erlangt ⁶³. In Christus lernen wir überhaupt den Inhalt jeder wahren Tugend kennen. Seine Unversehrtheit ist den Jungfrauen ein Bild, wie sie ihre Unversehrtheit des Leibes und des Geistes dem Hl. Geiste weihen sollen und nicht dem Manne ⁶⁴. In der Jungfräulichkeit sieht denn auch ihr begeisterter Lobredner den schönsten Ausdruck der Vollkommenheit, weil sie eben die getreue Nachahmung des Herrn ist. Ihr Urheber ist der makellose Gottessohn ⁶⁵. Niemand darf indes die Ehe verurteilen oder gering einschätzen. Die Kirche ist ja der Acker, in dem Früchte und Blüten gleichzeitig gedeihen. Hier erblickt man die duftende Blüte der Jungfräulichkeit, dort, tamquam in campis silvae, den reifen Ernst der Witwe, anderswo die Saat reicher Frucht christlicher Ehe, die die Scheunen der Welt anfüllt und die Weinkelter des Herrn Jesus. In ihnen überströmt die Frucht treuer Ehegemeinschaft ⁶⁶. Und wenn Ambrosius die Ehe mit Anders- und Ungläubigen abweist, so weiß er, daß auch die Ehegatten an Christus ihr Vorbild haben ⁶⁷. Für sie ist die Tugendübung so wichtig wie für die anderen, weil auch ihr Weg durch Christus in die ewige Seligkeit führt. Ferner ist der Herr Beispiel für ein karges Leben, der selbst arm war, für Geduld, für jede einzelne Tugend ⁶⁸.

Das Beispiel des Herrn weist auf das hin, was Johannes von seinem Meister sagt: er ist der *Weg*. Seine Wege sind die Richtlinien des guten Lebens, da er selbst sagte: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Christus ist der gute Weg, der den Gläubigen das Himmelreich öffnet. Keuschheit, Glaube, Abbruch sind Wege ⁶⁹. Da Christus der Anfang und das Ziel der Wege ist ⁷⁰, gibt es auch keine andere Möglichkeit, als in seinem Geiste alle Gebote und Gesetze zu beobachten, die diesen Weg führen. Christus ist das Ziel auch des alten Gesetzes, der Zeugnisse und Verordnungen des Alten Bundes ⁷¹. Wer glaubt, ohne diese Gesetze auszukommen, trennt sich vom ewigen Leben, da er sich von Christus trennt ⁷². So ist es Christus selber, zu dem

⁶² De off. I, 151 (ML 16, 67).

⁶³ Exp. Ps. 118 s. 14, 19 (62, 310).

⁶⁴ De fide III, 52 (ML 16, 600).

⁶⁵ De virg. I, 21 (ML 16, 194); die Ehe ist gut, aber die Jungfräulichkeit ist besser, de vid. 72 (ML 16, 256).

⁶⁶ De virginit. 34 (ML 16, 274).

⁶⁷ Ep. 19, 7 (ML 16, 984) ... quomodo potest coniugium dici ubi non est fidei concordia? Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter dispares devotione potest esse coniugii communis charitas?

⁶⁸ De fide III, 52. 53 (ML 16, 600); vgl. oben S. 65 f.

⁶⁹ Ebd. III, 51 (ML 16, 600).

⁷⁰ Exp. Ps. 118 s. 5, 26 (62, 95).

⁷¹ Ebd. s. 5, 24 (62, 94).

⁷² Ebd. s. 19, 35 (62, 440).

wir hinaufsteigen und *durch* den wir es vollführen⁷³. Unter ihm müssen wir sein, um über der Welt zu stehen⁷⁴. Solange wir unterwegs sind, gehören wir Christus an. Sind wir am Ziele angekommen, dann sind wir des Vaters. Überall aber durch Christus und überall unter Christus; denn wir sind sein Reich⁷⁵. «Was verlangt der Herr von dir anderes, als daß du Gerechtigkeit übst und die Barmherzigkeit liebst und bereit bist, mit deinem Herrn zu gehen⁷⁶?» Das sind nicht etwa vereinzelte Stellen. Solche Wendungen wiederholen sich in allen Werken. Es ist die Predigtweise unseres Bischofs, sein Lehrvortrag, der tiefste Inhalt seiner Schriften. Und warum dieses ständige Hinweisen auf Christus? Eben deshalb, weil in ihm das sittliche Ideal zu finden ist und auch zu verwirklichen. Er ist der Lehrer, das Beispiel und der Weg und ebenso die Kraft, da er selbst geheimnisvoll in uns wirkt.

Die Gnade des Wohnens

Christus ist der Weg. Steil aber ist der Weg und eng die Pforte, die zum Leben führt. Wir sehen diesen Weg, lernen ihn kennen im Evangelium und betrachten ihn. Aber verwirklichen? in die Tat umsetzen? in den Fußstapfen des Herrn folgen? Christus ist *unser Leben* und *unsere Kraft*. Alles, was der Herr durch Wort und Tat lehrt und vorlebt, ist von seinem Leben durchflutet. Gnadenhafte Kraft liegt darin verborgen für alle, die im Geiste Christi in ständiger Betrachtung Reden und Tun des Meisters in sich aufnehmen. «Gib acht auf die Armut Christi, damit du reich seiest; gib acht auf seine Schwachheit, damit du Kräftigung erlangest; gib acht auf sein Kreuz, damit du dich nicht schämest; gib acht auf seine Wunden, damit du deine Wunden heilest; gib acht auf seinen Tod, damit du die Auferstehung findest⁷⁷.» Darum ist es unsere Pflicht, den Geist stets in der Lesung der Schrift, der Betrachtung und dem Gebete zu beschäftigen, damit so sein Wort in uns wirke und wir täglich mit dem Gang zur Kirche oder mit dem Gebete zu Hause mit Christus den Anfang machen und mit ihm aufhören. Der *ganze* Lebenstag muß so im Herrn beginnen und in ihm endigen. Wie nämlich das Heil darin besteht, vom Morgen unseres Lebens an an ihn zu glauben und uns Gott einzugliedern, so ist auch die Ausdauer bis zum Ende nötig⁷⁸. Damit aber in der Tat dieses Ausharren bis zur letzten Stunde möglich sei, muß nach dem Willen der Schrift der Geist des Menschensohnes die Herzen er-

⁷³ Exp. Lc. IX, 2 (32 IV 438).

⁷⁴ Ebd. IX, 11 (32 IV 441).

⁷⁵ De fide V, 150 (ML 16, 678).

⁷⁶ De fuga s. 33 (32 II 190).

⁷⁷ Expl. Ps. 40, 4 (64, 232).

⁷⁸ De Abr. II, 22 (32 I 579).

füllen ⁷⁹. So vermag der Christusjünger allen Dingen gegenüber die richtige Einstellung zu bewahren. Der Geist ist, wie Ambrosius nicht genug betonen kann, das Führende im Menschen. Ist der Geist des Herrn selbst das Leitende geworden, dann vermag der Christ in seiner Kraft auch die entsprechenden Werke zu vollführen. Die Betrachtung der Hl. Schrift, das heißt das fortwährende Sichhineinvertiefen, die ständig sich wiederholende Überlegung, das ununterbrochene Überdenken ihres Inhaltes wird nicht nur Wissen, sondern Kraft zum Leben, Leben der Tat. Der Mensch sollte schließlich von etwas anderem gar nicht mehr abgelenkt werden. Es geht ihm dann wie dem Vieh. Auch wenn es nicht auf der Weide ist, hat es die Speise gegenwärtig. Für das Wiederkäuen wird sie aus dem eigenen Inneren hervorgeholt. So müssen auch wir, auch wenn wir die Bibel nicht zur Hand haben, aus dem Schatze unseres Gedächtnisses die geistige Speise hervorholen, *ruminandum nobis*, um sie geistig zu verarbeiten ⁸⁰. Auch wir werden dann daraus leben. Nach der Betrachtung ist es leicht, sich zur Beobachtung der Gebote Gottes anzuschicken ⁸¹.

Indes das Leben wirkt noch tiefer. In der Taufe hat es begonnen. Wir sind teilhaftig der göttlichen Natur ⁸². Der Bischof spricht aber gewöhnlich viel konkreter: Christus selbst ruht im Herzen eines jeden Menschen, wohnt in der Seele der Gläubigen. Ein inniges Brautverhältnis besteht zwischen ihr und dem göttlichen Bräutigam, dem Herrn Jesus. «Unter den verschiedensten, teils dem Verlobungs-, teils dem Brautstande entnommenen Bildern schildert Ambrosius an unzähligen Stellen die unter dem pädagogischen Gnadenwalten des Hl. Geistes, sowie unter den mannigfaltigsten Versuchen und Versuchungen, Opfern und Kämpfen auf seiten des Menschen vor sich gehende Gnadenvereinigung der Seele (oder Kirche) mit dem Mensch gewordenen Gottessohne, von ihren ersten, gleichsam noch schüchternen und schwankenden Anfängen bis zu ihrer von unwandelbarster Treue und intensivster Gottesliebe getragenen und gesicherten Vollendung ⁸³.» Es besteht dabei eine lebendige Wechselbeziehung. Je mehr der Gläubige im Geiste Christi lebt, um so mehr wird in ihm Christus gestaltet und je mehr die Gestalt Mannesalter annimmt, um so mehr vermag der Christ als Jünger des Meisters zu leben. Das göttliche Leben selbst, der Herr Jesus, wie der Prediger Christus sehr oft innig vertraut zu nennen pflegt, steht so jedem ganz nah. Er ist die Quelle des Lebens für alle und schenkt allen Leben und Sein ⁸⁴. Mit der Speise des Heils hat Jesus alle erlöst, um alle wieder herzustellen. Er ist der kostbare Kelch, den wir trinken müssen. «Trinke Christus, er ist die Rebe,

⁷⁹ De off. I, 131 (ML 16, 62).

⁸⁰ Exp. Ps. 118 s. 7, 25 (62, 142).

⁸¹ Ebd. s. 6, 36 (62, 126).

⁸² De incar. 82. 85 (ML 16, 839).

⁸³ J. E. Niederhuber: vom Reiche Gottes, S. 112 Anm. 8. Vgl. ferner ebd. S. 85 ff. über das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, S. 109 ff. und der Seele.

⁸⁴ De Isaac 79 (32 I 699).

trinke Christus, weil er der Fels ist, der Wasser ausströmt, trinke Christus, weil er der Quell des Lebens ist, trinke Christus, er ist der Strom, dessen Wogengang die Stadt erfreut, trinke Christus, er ist der Friede, trinke Christus, weil aus seiner Seite Ströme lebendigen Wassers fließen, trinke Christus, um das Blut zu trinken, in dem du erlöst wurdest, trinke Christus, um seine Redeweisen zu trinken⁸⁵.»

Dies ist ein Beispiel, wie der Bischof in allem Christus sieht, so wie er im Herzen eines jeden wirkt. Was der Herr als Gottmensch in Palästina lehrend, heilend, erlösend vollbrachte, das wiederholt er in seinen treuen Nachfolgern. Dadurch eben wird der Mensch Nachbild Christi, und indem er so als Nachbild wirkt und lebt, bringt er in sich — freilich unter schweren Geburtswehen⁸⁶ — immer aufs neue Christus hervor. Er gebiert Christus wie Maria⁸⁷ und vertieft und verinnigt in sich das Brautverhältnis mit dem göttlichen Meister. So kann Ambrosius sagen: Christus wird in uns gekreuzigt, damit durch ihn die Sünden getilgt werden. Er triumphiert in uns über die Fürstentümer und Mächte⁸⁸. Christus trägt im Menschen und der Mensch in Christus das Kreuz⁸⁹. Christus erfaßt die Seele und schenkt ihr von seiner Kraft und macht sie zu etwas, das sie vorher nicht war. Deshalb kann sie wahrhaft sagen: Nicht ich lebe, Christus lebt in mir⁹⁰. Jedem, der Christus bei sich hat, ist er Leben⁹¹. Sein Tod wirkt in ihm Absterben der Begierden⁹². Am Beispiel des Judas und Zachäus zeigt der Bischof sehr anschaulich, wie beim ersten durch den Eintritt Satans Christus sogleich die Seele verläßt und dunkle Nacht einbricht, beim letzteren aber mit dem Eintritt Christi auch seine Laster verschwinden. «Zu einem anderen Zwecke tritt Christus nicht ein, es sei denn, um die Laster auszutilgen, da er nicht mit der Sünde zusammenlebt⁹³.» So kann niemand schwach sein, in dem Christus, die Kraft Gottes, wohnt⁹⁴. «Durch seine Werke und die verschiedenen Tugend-

⁸⁵ Expl. Ps. 1, 33 (64, 29). Innig fleht darum der Bischof im Gebete: Veniat ergo dominus in meam animam, in meam mentem atque eam subiciat sibi, ut cum subiecta mens fuerit mea, dicam: non timebo mala, quoniam tu mecum es, exp. Lc. VIII, 27 (32 IV 404).

⁸⁶ De Isaac 74 (32 IV 693); expl. Ps. 39, 22 (64, 227) Christus ergo non in corporeo, sed in animae quodam ventre formatur.

⁸⁷ Exp. Lc. X, 24. 25 (32 IV 464/5) Sed non omnes pariunt, non omnes perfecti, non omnes possunt dicere: peperimus spiritum salutis in terra, non omnes Mariae, quae de spiritu sancto Christum concipiant, verbum pariant. sunt enim quae abortivum excludant verbum, antequam pariant, sunt quae in utero Christum habeant, sed nondum formaverint ... fac voluntatem patris, ut Christi mater sis. multae conceperunt Christum et non generaverunt. ergo quae parit iustitiam Christum parit, quae parit sapientiam Christum parit, quae parturit verbum Christum parturit.

⁸⁸ De poen. II, 9 (ML 16, 498).

⁸⁹ Exp. Lc. X, 107 (32 IV 495).

⁹⁰ Exp. Ps. 118 s. 11, 4 (62, 235).

⁹¹ De inst. virg. 74 (ML 16, 323).

⁹² De interpell. Iob III, 29 (32 II 266).

⁹³ De Cain II, 16 (32 I 392/3).

⁹⁴ Ep. 77, 9 (ML 16, 1266).

arten wird Christus in uns dem Vater untertan sein⁹⁵.» In der Seele ist eine Quelle, Christus, die die Seele bewässert, das heißt die Tugenden und sie so verdienstreich macht. Es ist die Weisheit, die Quelle der Gnade und aller Tugenden, die uns zum ewigen Leben führen⁹⁶.

Mehr und mehr zeigt es sich, daß der Herr alles in allen wird, je mehr er die Seele erfüllt und wir der Vergehen bar sind⁹⁷. Er gießt sich den Herzen aller Menschen ein und ruft alle von der Gottlosigkeit des Unglaubens und der Anhänglichkeit ans Heidentum weg⁹⁸, weil jede Seele, in der Christus lebt, von jenen Strömen durchflutet und zugleich geheiligt wird, die ausgehen von dem einen Geiste, der in den einen wirkt durch die Gabe der Sprache, in anderen durch den Glauben, wieder in anderen durch Vollbringung verschiedener Werke⁹⁹. Bemerkenswert ist an dieser Stelle der Vergleich zwischen der begnadeten Seele und Christus. Beide sind durch das Innewohnen Gottes Zelte des Allerhöchsten. Ist für Christus keine Sünde möglich, weil die Gnade untrennbar in ihm bleibt, so geht Gott aus der Seele dessen weg, der schwer sündigt. Wie also die Gnade Gottes in Christus wohnt, alles Gute wirkend, alles Böse fernhaltend, so ähnlich wirkt Christus in der Seele derer, die durch das Leben der Kirche den Herrn in sich aufgenommen haben die Tugenden und ertötet in ihr alles Sündhafte.

Das ist die Sittenlehre des Kirchenvaters von Mailand. Gott, als Urbild jeglicher Heiligkeit, steht unmittelbar über allen Dingen. Alles hat von ihm Leben und Sein. Christus, der Gottmensch, ist der wunderbare Mittler, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die bösen Mächte besiegt und den Menschen in die göttliche Heiligkeit aufgenommen hat. Menschlich nah zeigt er uns in seinem Leben unter uns die wahre Sittlichkeit. Er ist der *ethicus filius*¹⁰⁰, das sittliche Ideal, das durch die Menschwerdung alles Fleisch ehrte und ihm schon irgendwie Tugend beibrachte; durch seine Reden und sein Beispiel allen sichtbar, greifbar vor die Sinne tritt, hineinsteigt in das Herz eines jeden, der in der Betrachtung ihn ergriffen hat und schließlich durch die Einwohnung sein eigenes Tugendleben kraftvoll in die Seele, auf den ganzen Menschen ausströmt. So gestaltet sich das Abbild Gottes im Menschen und strahlt im ursprünglichen, ja vermehrten Glanze. Im Herrn, aus ihm und durch ihn wird die Paradieseswelt im Menschen wieder hergestellt. *Animarum igitur nostrarum auriga Jesus*¹⁰¹.

⁹⁵ De fide V, 182 (ML 16, 685).

⁹⁶ De parad. 13 f. (32 I 272/3).

⁹⁷ Expl. Ps. 61, 8 (64, 383).

⁹⁸ Ebd. Ps. 36, 16 (64, 81).

⁹⁹ Ebd. Ps. 45, 12. 13 (64, 338).

¹⁰⁰ Exp. Lc. prol. 5 (32 IV 6).

¹⁰¹ Exp. Ps. 118 s. 4, 29 (62, 81).

Noch ein Wort über die Quellen dieser Lehren. Nach den wiederholten Hinweisen auf Origenes ist es nicht schwer zu erraten, wo Ambrosius zur Hauptsache diese seine Gedanken vorgefunden hat. Der große Alexandriner spricht klar auch in den Werken des Mailänders ¹⁰². H. Rahner schreibt in seinen Ausführungen des Artikels: Die Gottesgeburt: «Die Abhängigkeit des Bischofs von Mailand von Origenes ist zu bekannt, als daß sie hier eines eigenen Nachweises bedürfte ¹⁰³.» Der erwähnte Verfasser macht aber noch besonders aufmerksam auf Hippolyt und fährt fort: «Mit dieser altrömischen Spekulation des Hippolyt vereint sich in Ambrosius nun das Erbe des Origenes und letztlich des Philo: die Lehre der antiken Psychologie von der gebärenden Kraft des Herzens ¹⁰⁴.» Trotzdem unterscheidet sich unser Bischof von seinen Quellen. Es wurde schon darauf hingewiesen. Der Grund liegt in der Ablehnung aller Philosophie und in seiner Stellung der Hl. Schrift gegenüber. Letztlich zeigt sich hier der römische Geist, der ganz auf das Konkret-Praktische hingeeordnet ist. W. Völker schreibt über die Brautmystik bei Origenes, daß es sich dabei um einen Verkehr der Seele mit dem Logos, nicht um den menschlichen Jesus handle. Diesen müsse man gerade innerlich übersteigen. Dies will indes nicht sagen, als ob der geschichtliche Jesus bei Origenes nur vorübergehenden Wert habe ¹⁰⁵. Hier trennen sich die beiden Christusfreunde. Wir haben bereits gehört, wie Ambrosius seinem Meister Vorwürfe macht, weil er zu sehr der Philosophie huldigt. Er bleibt beim geschichtlichen Christus bewußt stehen und lehnt alle Spekulation ab. Wiederholt ist in dieser Arbeit betont worden, wie die Betrachtung bei unserem Bischof unmittelbar praktischen Zweck hat, um eine treue Christusnachfolge zu ermöglichen. Er hat dadurch das Vollkommenheitsideal von einer Spezialklasse unter den Christen (Pneumatiker) losgelöst und für die Gesamtheit der Gläubigen ermöglicht. Mit der Gnade vermögen alle ein schlichtes Beispiel nachzuahmen. Hören wir noch das Urteil von H. Rahner: «Es ist ungemein reizvoll, zu sehen, wie sich bei dem praktischen Ambrosius diese Gedanken vom mystischen Fortleben des Logos im Herzen des Gläubigen — trotz der gleichen Quellen — ganz anders auswirken als etwa bei seinem Zeitgenossen Gregor von Nyssa. Die Gottesgeburt verwirklicht sich bei Ambrosius durchaus im gewöhnlichen sittlichen Leben des Gläubigen; von einer systematischen Mystik kein Gedanke . . . Auf Ambrosius geht es zurück, wenn von nun an bis ins Mittelalter nicht mehr die dogmatische und mystische, sondern die asketische Auffassung von der

¹⁰² Man vergleiche etwa die Texte bei H. v. Balthasar: Origenes, S. 396 unter dem Titel: Zeugung. Ein Beispiel: Wenn Gott die Seele verläßt, wird sie unfruchtbar, wirkt er aber in ihr, so wird sie Mutter. Ps. 112, 9 (MG 12, 1571 C). Vgl. auch W. Völker: Origenes, S. 98: Logosmystik, sowie S. 215: Das Vollkommenheitsideal als Nachfolge Christi.

¹⁰³ S. 383. Man vergleiche dazu die Darlegungen über Origenes ebd. S. 351 ff.

¹⁰⁴ Ebd. S. 383. Siehe auch die hier angegebene Literatur, namentlich die Studien zu den Kommentaren Hippolyt's zum Buche Daniel und zum Hohen Liede von N. Bonwetsch.

¹⁰⁵ Origenes, S. 101/2. Vgl. hiezu S. 159 Anm. 38 . . . quomodo enim te imitaremur, domine Iesu, nisi sequeremur ut hominem . . .?

Gottesgeburt herrschend wird ¹⁰⁶.» Somit ist mit der Darstellung der Tugendlehre unseres Sittenpredigers auch seine Vollkommenheitslehre in den wesentlichen Zügen entworfen. Unter diesem Gesichtspunkt wächst die Bedeutung des Ambrosius; denn er schafft aus all dem Vielen, das er in den Quellen findet, ein allgemein gültiges, aus der Kraft der Schrift geformtes Christenbild, das sich vor ihm in dieser Einheitlichkeit und Fülle, in dieser Einfachheit und Schlichtheit kaum findet.

In Christus

Christus in uns: ein Wort von kaum zu erschöpfender Tiefe. Damit aber ist, wie schon gesagt, nicht alles getan. Auch wir müssen wirken. Unsere Aufgabe besteht darin, in Christus zu sein. Wenn der Herr uns verläßt, so geschieht es deshalb, weil wir ihn zuerst verlassen haben. Jeder wird sich durch seine Werke entweder mit Gott verbinden, oder sich von ihm trennen. Wie ein Weib, das Ehebruch begeht, nicht ihrem Manne anhängt und weder ein Fleisch, noch ein Geist ist mit ihm, so ist auch jede Seele vom Herrn getrennt durch böse Werke und geht dabei zugrunde ¹⁰⁷. Wenn wir uns bemühen, Christus zu erkennen, ihn zu betrachten, dann sind wir in Christus, wenn wir zu ihm beten und ihn um Hilfe anflehen. In aller Beschämtheit die Torheit der Sünde bekennd, muß ein durchdringender Bußgeist mit folgenden Bußtaten die Barmherzigkeit Gottes geradezu herausfordern. In Christus stehen heißt Tugend üben und all das tun, was beiträgt, damit Christus in uns aufbaut werde. Je offener und überzeugter wir nun unsere Schwachheiten und unsere Unbeholfenheit dem Herrn bekennen, alle Hoffnung nur auf ihn setzend, um so fester werden wir in Christus verankert sein. «Der Heilige und Gottesfürchtige also weiß nichts anders zu ersehnen, als das Heil Gottes, das Christus Jesus ist. Ihn begehrt er, nach ihm verlangt er, nach ihm strebt er mit allen seinen Kräften, ihn hegt er im Schoße seines Geistes, ihm eröffnet er und schenkt er sich ganz und fürchtet nur eines, ihn zu verlieren ¹⁰⁸.» Je mehr die Seele in ihrem Verlangen dem ewigen Heile anzuhängen begehrt, um so mehr fühlt sie, wie sie aus eigener Kraft nichts zu tun vermag. In der Überzeugung der persönlichen Unfähigkeit wächst aber erst recht ihre Stärke; denn jetzt vermag der Herr seinen ganzen Einfluß auszuwirken. Das ist das paradoxe Mitwirken der Seele, der Verzicht auf das eigene Schaffen. Die Schwäche ist die Werkstatt der Tugen-

¹⁰⁶ Die Gottesgeburt, S. 385. Kennzeichnend für die verschiedene Auswirkung ist gerade der verschiedene Gebrauch des Namens. Während die Griechen: Alexandriner und Kappadozier mehr den Namen Logos gebrauchen, finden wir bei unserm Bischof auffallend häufig, ich möchte sagen den volkstümlichen Namen, Jesus. Dadurch deutet er eben auf den geschichtlichen Christus hin. Jesus, darin legt Ambrosius die ganze Innigkeit seines schlichten Wesens.

¹⁰⁷ De interpell. Iob III, 30 (32 II 266).

¹⁰⁸ Exp. Ps. 118 s. 11, 4 (62, 234).

den ¹⁰⁹. Die Seele, die sich so ganz aufgegeben hat, wird auch den Lohn köstlicher Freude genießen ¹¹⁰. Erinnern wir uns noch an jenes Wort, daß nicht jeder, der sagt: Herr, Herr, ins Himmelreich eingeht, und dieser Herr seine Getreuen durch mancherlei Schwierigkeiten prüft und ordentlich zappeln läßt ¹¹¹, dann wird es hinlänglich klar, wie sehr das In-Christus-sein alle Kräfte des Menschen anspannt und das Leben des Meisters im Schüler keineswegs diesen der ernsten Arbeit und Anstrengung enthebt. So treffen sich beide in dem einen Gedanken und in dem einen Bestreben: aus dem alten, sündigen Menschen den neuen Paradiesesmenschen heranzubilden. Er ist das Abbild dessen, der Bild ist: Christus. Sinn, Verstand und Streben nimmt er selbst befangen, Sinn, Verstand und Streben müssen wir ganz auf ihn lenken. «Wem außer Christus soll ich anhängen? Denn so sprach Paulus: Wer dem Herrn anhängt, der ist ein Geist mit ihm. Seinen Schritten also laßt uns folgen, um aus der Wüste ins Paradies zurückzugelangen. Sehet nun, auf welchen Wegen unsere Rückkehr vor sich geht! Eben weil er in der Wüste, führt den Menschen, lehrt, unterweist, schult, salbt ihn mit geistlichem Öle ¹¹².»

Die Lehren des Kirchenvaters dürften überzeugt haben, daß tatsächlich Christus das Prinzip, der Ausgangspunkt ist, das, was all unserem Tun höchsten ethischen Wert gibt. Die Juden wurden ausgerottet, weil sie diesem Prophet keine Achtung geschenkt haben. Sie konnten nicht mehr Volk Gottes sein wie vordem. Christus aber hat Teilhaber an der Taufe, weil er für uns getauft worden ist. Er hat Teilhaber an der Gerechtigkeit, weil er selbst die Gerechtigkeit ist und uns von dem Seinen gab. So ermöglichte er es, mit ihm in Freundschaft zu leben. Er hat Teilhaber an seiner Wahrheit, weil er selbst die Wahrheit ist und will, daß wir die Wahrheit aufrecht halten. Er hat Teilhaber an seiner Auferstehung, weil er selbst die Auferstehung ist. Er hat Teilhaber an seinem unschuldigen Leben, weil er selbst unschuldig ist, und wer immer im neuen Leben wandelt, wer immer die Lebensnorm der Gerechtigkeit beobachtet, ist teilhaftig an Christus. Er hat auch Teilhaber an seinem Leiden, und deshalb sagt derjenige, der daran teilzunehmen wünschte: Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und erfülle, was noch aussteht an den Leiden Christi in meinem Leib für seinen Leib, die Kirche. Auch seines Begräbnisses sind wir teilhaftig. Wer immer durch die Taufe mit ihm im Tode begraben ist, ist seiner teilhaftig. Deshalb sagt der Apostel: Wir sind teilhaftig geworden, um uns zu zeigen, welche Gnade der Herr

¹⁰⁹ Expl. Ps. 36, 42 (64, 103). Diese Worte sind aus II Cor. 12, 9. Wer auf seine Stärke pocht, wird stolz, verliert deshalb die Gnade und fällt in Sünde. *Subvenit igitur infirmitas, ne gratia in periculum verteretur.* Und, um noch ein Beispiel der Unmittelbarkeit ambrosianischer Rede zu haben, sei die Fortsetzung hinzugefügt: *utilior infirmitas ergo quam gratia.* So spricht A. oft nur momentan, sprunghaft; denn es ist kein Zweifel, daß er die Gnade für wichtiger betrachtet als die Schwäche.

¹¹⁰ De fuga s. 36 (32 II 192).

¹¹¹ Siehe oben S. 42-44. Expl. Ps. 35, 18 (64, 62) *ipse enim dei filius mons magnus est, et ideo ascende in hunc montem ... ut stes radicatus et plantatus in Christo.*

¹¹² Exp. Lc. IV, 12. 13 (32 IV 145/6).

uns erwies. Aber auch jener ist Christi teilhaftig, der den Trauernden tröstet, dem Gefangenen dient, dem Kranken beisteht, nicht um ihn zu beerben, sondern um durch aufmerksame Hilfe den Schmerz zu lindern, jener ist teilhaftig, der den Ermüdeten durch sanfte Rede aufmuntert, der die Nackten bekleidet, die Hungernden speist. Oft nämlich ist Christus in solchen, wie er selber sagt: Ich war im Kerker und ihr habt mich nicht besucht. Wenn ich die Lüge hasse, so habe ich Anteil an Christus, weil Christus die Wahrheit ist. Wenn ich die Ungerechtigkeit fliehe, habe ich teil an Christus, weil Christus die Gerechtigkeit ist. Selig wer so sprechen kann. So nämlich ist Gott mit allen jenen verbunden, die ihn fürchten, wie wir sagen, daß ein Glied teilhaftig ist des ganzen Leibes ¹¹³.

Diese Worte sprechen deutlich. Sie wiederholen sich in ähnlichen Formulierungen oft. In Christus ist jede einzelne Vollkommenheit. Aus ihm nur erwächst uns daher jedes Gut. Durch ihn merzen wir alles Böse in uns aus. Letzter Grund des wahren, Gott gefälligen Christenlebens ist demgemäß unsere *Verbindung* mit *Christus*. In dem Maße entfaltet sich unser Christsein, als in uns Christus wohnt. In der Verbindung mit ihm wird unser Tun verdienstreich, in ihm wachsen unsere Tugenden, und nur in seiner Kraft vermögen wir den Kampf mit dem Bösen zu bestehen, alle Laster und Begierlichkeiten aus der Seele zu verbannen. Was immer das eigene Ich betrifft, wie alle Beziehungen zum Mitmenschen und zur gesamten Umwelt, muß auf dieser Verbindung gründen, herauswachsend aus ihr oder sie mehrend. Auch jene anderen Normen, von denen oben die Rede war, sind dieser Verbindung untergeordnet. Die Liebe selbst als das Höchste ist ganz in ihr fundiert. Sie ist die lebendige Auswirkung der inneren Einheit. Aus dieser Verbindung heraus lösen sich alle Fragen für das Benehmen des Christen. Letzte Instanz ist und bleibt immer Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben. «Sei, o Mensch, Christus unterworfen, das heißt: unterworfen der Weisheit Gottes, unterworfen dem Worte, unterworfen der Gerechtigkeit, unterworfen der Tugend, weil Christus dies alles ist. Jeder Mensch soll sich Gott unterwerfen, nicht nur einen, alle unterweist er, ihr Herz zu unterwerfen, ihre Seele, ihr Fleisch, damit Gott alles in allen sei. Unterworfen also ist, wer voll der Gnade ist, das Joch Christi auf sich nimmt und die Gebote des Herrn eifrig und ohne Zaudern ausführt ¹¹⁴.»

¹¹³ Exp. Ps. 118 s. 8, 53, 54 (62, 184/5).

¹¹⁴ Expl. Ps. 36, 16 (64, 82).

Schlußwort

Die Untersuchung über die Tugendlehre des Kirchenvaters von Mailand zeigte, wie ernst er das Christentum aufgefaßt hat. Es ist für ihn buchstäblich das allein Notwendige. Christsein ist die einzige wichtige Aufgabe des Menschen, Christus in seiner ganzen Fülle seine Beschäftigung. Eine Sittenlehre wird in seinen Worten vor den Augen unseres Geistes entwickelt, die die Tiefen selbst des erhabensten Menschengeistes weit übersteigt, die nur hervorquillen kann aus den Schätzen der Weisheit und Wissenschaft dessen, der allein die Heiligkeit ist. Und doch fehlt darin nicht der Geist des Menschen. Er bewirkt die Eigentümlichkeit, die besondere Färbung der Moral Christi, die im Grunde für alle dieselbe ist, in der Behandlung, in der Verkündigung des einzelnen Sittenlehrers. Es kann nicht geleugnet werden, daß für Ambrosius im persönlichen Beitrag die stoische Ethik nicht geringe Bedeutung hat. Wichtig ist dabei des Bischofs Bemühen, die Moral der Philosophen durch die Lehren Christi zu ersetzen. Er will das aber möglichst unauffällig tun, beinahe wie durch List. Er überträgt kühn ganze Sätze aus den Schriften der anderen in seine Bücher, da deren Inhalt ihm gefällt. Aber immer zeigt er sofort, wie sich die Lehren in *vollkommenerer* Weise aus der Hl. Schrift ergeben. In den Erklärungen zu den Psalmen, die seine selbständigsten Arbeiten sind, zu denen er in der stoischen Literatur nichts Ähnliches fand, sind die Auffassungen des Bischofs am reinsten. Der Einfluß der Stoa ist aber in diesen wichtigen Schriften, etwa gegenüber den Büchern *de officiis*, verschwindend klein. Erinnern wir uns auch, daß im Lukaskommentar die Kardinaltugenden ganz neuen Inhalt bekommen. So muß unbedingt daran festgehalten werden, daß der eigentliche Inhalt von der Hl. Schrift her bestimmt ist. «But a Christian first and last and always», urteilt deshalb Dudden¹. Die Grundlage bildet das christliche Dogma, die Lehre der einen, wahren Kirche von Rom. Es besteht daher zwischen Ambrosius und jeder rein natürlichen Sittlichkeitslehre heidnischer Philosophen ein wesentlicher Unterschied, wie er eben besteht zwischen einem Christen und einem Heiden. Wenn von stoischem Einfluß die Rede ist, so ist er in erster Linie in diesem Anstoß zur Darlegung der gleichen Lehre zu suchen. Die Eigenheit des Ambrosius ist sein praktischer Geist, der in den Schulen Roms geformt wurde. Legt

¹ F. H. Dudden: The life, vol. II S. 554.

dieser Geist die Wahrheiten des Evangeliums dar, um möglichst die Vorlage zu überwinden, so wird diese doch etwas mitschwingen. Das sprudelnde Predigertalent, das sich weder um strenge Logik noch um gut aufgesetzte Vorträge kümmerte, lehrte wie es der Augenblick eingab und zu erheischen schien. Das Mitschwingen der Vorlage ist deshalb oft holperig und unregelmäßig, während es etwa bei seinem Schüler, dem hl. Augustinus, ein viel überlegteres und geprüfteres ist. So bezieht sich die Abhängigkeit auf eine mehr äußere Form. Man denke z. B. an die Darstellung des Weisen. Beide, Ambrosius und die Stoa, sprechen von einem Weisen, der in innerer Seelenstärke Herr über alles Geschehen innerhalb und außerhalb des Menschen ist. Es herrscht aber keine eigentliche Gleichheit zwischen diesen nach außen hin sehr ähnlichen Typen. Die Philosophie hat den Bischof veranlaßt, auch von einem Weisen zu reden, ein Ideal aufzustellen². Die Begründung der inneren Haltung ist bei beiden eine durchaus verschiedene. Der Weise des Bischofs ist durch die Hilfe der Kirche in Christus fest verankert, weil er die Sünde überwunden hat und durch die Gnade innerlich gestärkt und gefestigt ist. Sein ganzes Denken ist der Herr Jesus. Es wird also nicht die nackte Lehre übernommen, sondern eher ein guter Gedanke, der Wegweiser wird zu tieferen Erkenntnissen. Das dürfte der wichtigste Einfluß von seiten der Stoa sein, daß sie den Hinweis gab, auch vom gleichen Gegenstand zu sprechen. Was vom Gegenstand selbst mit in die Lehre hineinfloß, ist außer dem Namen als unwesentlich zu bezeichnen. Ohne die Stoa hätten wir manche Darlegungen bei Ambrosius nicht, wie die nähere Ausführung der Kardinaltugenden. Nie aber ist der Einfluß in der Sittlichkeitslehre derart, daß auch nur eine Lehre nicht zu tiefst christlich und nach den Weisungen des Evangeliums wäre.

Hierin gerade zeigt sich das Ergebnis dieser Arbeit: Ambrosius stellt die Tugenden im Sinne des Herrenwortes dar. Der göttliche Meister selbst ist ihr Ursprung, ihre Hilfe und Vollendung. An erster Stelle stehen nicht die Tugenden, die auch die Philosophie kannte, sondern jene, deren Quelle allein die Schrift ist. Es sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Auf diesen bauen die anderen auf. Die Kardinaltugenden, die von der Stoa übernommen werden, sind kaum mehr als eine Hülle. Im Inhalte der göttlichen Tugenden erst gibt ihnen der christliche Sittenlehrer die wahre Gestalt und Form. Fürderhin ist nicht mehr der selbstherrliche Stolz gleichsam das Terrain der Tugenden, sondern die Demut, die alle Hilfe allein von Gott erwartet. Tugend ist ohne Gnade und Hilfe von Gott nicht mehr denkbar.

Diese Gedanken weisen auf die eigentlichen Quellen des Ambrosius hin, auf Philo und Origenes. Hier liegt das wahre Fundament ambrosianischer Tugendlehre. Was im Werke des Mailänders an philosophischen Lehren anzutreffen ist, ist fast ausschließlich auf diese beiden Gewährsmänner zurückzuführen. Seine eigene Haltung gegenüber der Schrift läßt ihn aber auch den Alexandrinern gegenüber in besonderer Stellung erscheinen. Das buchstäbliche Auffassen, die kritiklose Annahme jedes Wortes

² Vgl. oben S. 92.

in dem Sinne, daß prüfende Unterscheidungen der Bedeutung und des Inhaltes schüchtern gemieden werden, geben seinen Lehrmeinungen ein einfach schlichtes Gepräge. Nichts Außerordentliches findet sich bei ihm. Die Betrachtung ist das besondere Mittel, ohne das das Christenleben, die Tugendübung ausgeschlossen ist. Und zwar handelt es sich um eine volkstümliche Betrachtungsweise, die für jedermann möglich ist. Es geht einfach darum, sich in das biblische Leben Jesu Christi hineinzuerstrecken, seine Gebote und Lehren in täglicher Lesung zu assimilieren, kurz, den eigenen Geist so völlig mit dem Geiste des Meisters und seiner Verordnungen zu durchdringen, zu stärken und auf die richtige Bahn zu lenken, daß alles Niedrige und Sündhafte wie an einer Mauer zurückprallt. In diesem Intellektualismus ist wiederum eine Beeinflussung griechischer Philosophie, direkt wohl der Stoa, zu berücksichtigen, da sie vor allem die Geisteskraft durch Erwerb von Wissen propagiert. Es geht aber auch hier nicht um einfaches Kopieren; denn mit der Betrachtung des Wortes Gottes strömt zugleich Kraft in die Seele, die ein gewöhnliches Wort nicht besitzt. In dieser Gnadenhilfe erst festigt sich der Geist und kann das Erkannte verwirklicht werden. Im Wissen ist die Tugend nicht erfüllt, sie fordert lange, geduldige Übung des Willens.

So zeigt sich die Tugendlehre des großen Kirchenvaters von Mailand als ein bedeutender Anfang in der systematischen Darlegung der christlichen Sittenlehre, obwohl er selbst kein Systematiker ist. Die Bausteine sind zusammengetragen, das Fundament ist gelegt, der Weg zum ewigen Ziel in klaren Zügen gezeichnet, nicht in der negativen Darlegung eines Sündenkatalogs, sondern in der kräftigen Entfaltung des Tugendlebens.

